Jamali Sahrodi
PENGANTAR
Falsafah Kalam
IAIN
SYEKH NURJATI
CIREBON

Prof. Dr. H. Jamali Sahrodi

PENGANTAR FALSAFAH KALAM

Sebuah Pengantar:

Prof. Dr. HM. Imron Abdullah, M.Ag

Guru Besar Bidang Pemikiran Islam

Editor: **Mahrus El-Mawa**

PENGANTAR
FALSAFAH KALAM

Penulis: Prof. Dr. H. Jamali Sahrodi
Editor: Mahrus eL-Mawa

(KDT) Katalog Dalam Terbitan

xx + 225 hlm; 210 x 140 mm
ISBN: 978-979-17666-3-0

Cetakan Pertama, **2008**
Cetakan Kedua, **2011**
Cetakan Ketiga Oktober, **2021**
Cetakan Keempat November, **2021**

Desain Isi: Intervisi Team

Desain Cover: Jazuli

Penerbit: CV. Pangger

Percetakan: cv aksarasatu 081313012476

SEKAPUR SIRIH

Segala puji bagi Allâh, Tuhan yang telah mengutus hamba-Nya yang mulia, Muhammad ibn 'Abd Allâh, yang membimbing umat manusia ke jalan yang terang (*an-nûr*) yang keberlakuannya hingga akhir zaman. Salam sejahtera semoga senantiasa tetap Allâh limpahkan kepada pembawa risalah *nubuwwah*, yakni Abû al-Qâsim, Muhammad SAW beserta keluarga (*ahl al-bait*), sahabat, dan para pengikutnya yang setia mengikuti ajarannya sampai akhir kehidupan dunia ini, *amîn*. Ide yang ada di hadapan para pembaca ini semula disajikan sebagai bahan perkuliahan ketika mengajar di Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Cirebon dalam mata kuliah Teologi Islam atau Ilmu Kalam. Meski materi yang dikehendaki oleh topik bahasan dalam silabi cukup padat sehingga agak sedikit menyulitkan dalam pembacaannya namun sebaliknya penulis berusaha menyajikannya secara sederhana agar mudah dipahami oleh pembacanya. Kesederhanaan itu diwujudkan dalam bentuk kronologi kemunculan paham berdasarkan rentetan waktu kejadian yang mengikuti alur peristiwa. Juga diwujudkan pula dalam penyajian yang senantiasa memperjelas istilah yang digunakan dalam paparan kajian ini.

Kemunculan gagasan untuk mewujudkan tulisan ini bermula dari semangat penulis untuk turut serta memperbanyak khazanah intelektual dalam bentuk karya tulis yang dapat dibaca sekaligus untuk dikritisi sebagaimana layaknya tulisan di kalangan

akademisi. Di samping itu juga muncul tantangan dari mitra belajar penulis yakni para mahasiswa yang senantiasa menanyakan akan karya tulis yang dihasilkan dari usaha penulis sendiri maupun kolega terdekat. Permintaan ini membuat penulis semakin tertantang untuk mewujudkannya walaupun dalam bentuk yang *simple*.

Dengan hadirnya buku ini dalam bentuknya yang sederhana, penulis sangat berhutang budi kepada guru sekaligus sebagai sahabat yang senantiasa mendorong penulis untuk mewujudkan tulisan ini, seperti Prof. Dr. H. Maksum Mochtar, MA dan Prof. Dr. H.M. Imron Abdullah, M.Ag. Juga teman kerja penulis, Dr. H. Sumanta, M.Ag. Drs. Sutejo, M.Ag, dan Sopidi, S.Ag. S.S, M.A yang selalu mengingatkan kepada penulis akan pentingnya mewujudkan karya nyata penulis sebagai elemen akademisi.

Dalam kesempatan ini pula penulis sampaikan terima kasih kepada teman-teman diskusi penulis yang kendatipun sering menyodorkan gagasan-gagasan konyol namun sangat berarti bagi tumbuh kembangnya inspirasi penulis, bahkan tidak segan-segan dalam beberapa hal mereka mengkritisi pandangan penulis. Mereka itu adalah Asep Saepullah, M.Ag., Faqihuddin AK, MA dan Mahrus eL-Mawa, M.Ag.

Penulis tidak dapat melupakan jasa-jasa mitra kerja yang banyak membantu dalam pengetikan naskah tulisan ini. Mereka dengan tekun dan teliti mengetikkan naskah tulisan ini dengan menyita waktu senggang mereka. Mereka yang patut mendapatkan ucapan terima kasih ini adalah Mba Lies Zakiyah dan Mba Mimin yang aktivitas kesehariannya sebagai staf Jurusan Syari'ah dan Sekretaris Pribadi Ketua STAIN Cirebon.

Dengan penuh kesabaran dan ketabahan mendampingi penulis dalam belai kasih sayangnya yang terabaikan, patut penulis memberikan apresiasi yang setinggi-tingginya kepada isteri penulis, Dra. Lili Amaliah; dan kedua putri penulis, Lia Laquna Jamali dan Nadia Jamali, yang sedang manja dan butuh perhatian sang ayah namun dalam proses penulisan naskah ini perhatian terhadap keduanya terabaikan. Namun dengan

pengertian mereka penulis dapat merealisir harapan dan keinginan ini. Akhirnya, penulis hanya dapat berharap kepada Allâh semoga mereka kelak menjadi anak-anak yang shalihah.

Pada bagian terakhir ini, penulis bermunajat kepada Allâh semoga amal dan jasa mereka senantiasa akan mendapatkan balasan yang setimpal dan dimasukkan dalam kategori amal shaleh yang diridlai-Nya. *Wa Allâh a'lam bi al-shawâb.*

Taman Nuansa Majasem,
Maret 2008

Jamali Sahrodi

PENGANTAR EDITOR

FALSAFAH KALAM DAN STUDI ISLAM

Dalam khazanah pemikiran Islam Indonesia, Falsafah Kalam sebagai sebuah kajian yang dibukukan, sekurangnya, ditemukan dua kali dalam suatu judul buku: kali pertama, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme,* buah pikir Prof. Dr. H. M. Amin Abdullah (1995, cet. I), dan kedua, *Falsafah Kalam: Kajian Teodisi Filsafat Teologis Fakhr ad-Din ar-Razi*, kreasi dari hasil disertasi Dr. Teuku Safir Iskandar, M.A. (2003, cet. I). Adapun buku *Pengantar Falsafah Kalam: Menyingkap Tabir Sejarah dan Politik Pemikiran Islam,* goresan tangan Dr. Jamali Sahrodi (2006, cet. I) yang ada di tangan pembaca saat ini, merupakan buku kali ketiga berjudul "Falsafah Kalam" dalam studi Islam Indonesia.

Dari ketiga buku tersebut, ada beberapa catatan penting dalam studi Islam. Pertama, ketiganya membicarakan hal ihwal Ilmu Kalam atau Teologi Islam seperti istilah yang sering dipakai Harun Nasution. Hal kedua yang penting dicermati, ketiganya tidak mengulas tentang Falsafah Kalam itu sendiri. Lalu, hal yang layak menjadi perhatian serius lebih lanjut dalam studi Islam adalah kecenderungan dari penerbitan buku tersebut untuk ikut meminimalisir *phobia* atas Teologi Islam, semisal ungkapan,"Karena Teologi Islam (dengan berbagai asumsi),

makanya umat Islam menjadi terkotak-kotak, sehingga imej Islam hari ini terkesan tidak ramah dan kurang dinamis pemikirannya". Dari imej tersebut, ada kesan, seakan-akan, karena teologi Islamlah, *truth claim* itu menjadi berlebihan. Imej semacam itu, penting direnungkan lebih mendalam lagi, terutama bagi "pengampu atau pemerhati Ilmu Kalam atau Teologi Islam", apakah memang seperti itu kecenderungannya? Sekurangnya, kegelisahan akademik semacam itulah yang menginspirasi buku ini, sehingga perlu ada term baru dalam diskursus ilmu kalam, yakni falsafah kalam.

Harapannya, dengan mengungkap terminologi itu yang khas pemikiran Islam, dapat menghindari imej negatif atas teologi Islam. Hal ini penting, sebab teologi Islam senantiasa berkembang seiring dengan dinamika sosial, politik, budaya, ekonomi, dan hal-hal lain yang melingkupi keberagamaan umat Islam. Sebagaimana tercermin dalam buku ini yang menyingkap tabir pemikiran Islam pada masa abad permulaan.

Terminologi Falsafah Kalam, nampaknya, kali pertama diungkap oleh Harry Austryn Wolfson dalam T*he Philosophy of The Kalam* (1976, cet. I). Adapun istilah Falsafah Kalam sendiri, dalam studi Islam pernah diperdebatkan serius, baik dari kata Falsafahnya sendiri ataupun istilah Kalamnya juga.

Term Kalâm dan Falsafah

Kalâm (*islamic theology*) dan falsafah (*philosophy*) adalah dua tradisi pengetahuan yang dikembangkan oleh pemikir-pemikir muslim. Keduanya digunakan untuk *clarification* dan pembenaran prinsip-prinsip agama Islam secara rasional, di satu sisi, dan dalam pencapaian ilmu-ilmu purbakala Yunani dan Hellenistik (Lihat Watt, 1985: 33-128) atau Roma-Yunani (*falâsifah*), pada sisi lain 'historisisnya'.

Itulah, barangkali, yang dapat dipahami dari kedua wacana yang telah berkembang sekitar empat belas abad lalu. Akan tetapi, seiring dengan *conjuncture* sosial, budaya, politik dan

intelektual umat Islam, hal itu menimbulkan polemik berkepanjangan. Pertentangan tersebut, setidaknya dapat dilihat karena dua alasan: *pertama*, bahwa awal muncul perbincangan keduanya itu disinyalir karena "keterpengaruhan" akulturasi budaya non-Islam (baca: *the pre-Islamic religion*) dan *kedua,* bahwa setelah kalâm dan falsafah sering digunakan sebagai *dalîl* (argumentasi) para tokoh-pemikir (baca: *Mutakallimîn* dan Filosof muslim) pasca era Rasulullah Muhammad, seringkali menimbulkan suatu *schism* tersendiri dalam perkembangan pemikiran Islam hingga dewasa ini, sekurangnya dimulai dengan gagasan untuk membunuh Khalifah 'Utsmân ibn 'Affân.

Sebagai contoh dari faktor pertama, adalah sikap keberatan Ibn Taimiyyah dan Jalâl ad-Dîn as-Suyûthî --sebagai representasi beberapa ulama termasyhur-- terhadap falsafah dengan menunjuk kemusyrikan orang-orang Yunani (baca: filosof) sebagai salah satu alasannya.

Adapun munculnya kelompok Khawârij, Murji'ah, Qadariyyah, Mu'tazilah, Syî'ah, Asy'âriyyah, Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ'ah, Isyrâqiyyah, dst. adalah fakta atas faktor kedua tersebut. Di samping *schisme* tersebut, juga berbagai pemikiran-pemikiran para tokoh yang dapat disebut berikut ini, seperti al-Kindî (185-260/801-873), al-Fârâbî (258-339/870-950), Ibn Sinâ (370-428/980-1037), al-Gazâli (450-505/1058-1111), Ibn Rusyd (520-595/1126-1198), dll.

Di antara masing-masing tokoh atau kelompok *schism* tersebut satu sama lain, tidak jarang saling mengkafirkan, alias *truth claim*. Sebagaimana terjadi pada Khawarij, ketika hendak membunuh 'Ali ibn Abi Thalib, begitu juga dengan Al-Gazâlî pada Al-Farâbî dan Ibn Sinâ. Hemat penyunting, hal serupa juga masih dirasakan dan mewarnai dalam kehidupan pemahaman keberagamaan kita, dewasa ini. Seperti terjadi 'pengkafiran' pada Nasr Hamid Abû Zaid di Mesir, beberapa tahun belakangan. Yang semestinya, kejadian *truth claim* tersebut sudah harus dihindari, sejalan dengan demokratisasi, pluralisme, dan penghargaan atas suatu pemikiran.

Padahal secara kultural, diakui atau tidak, penggunaan istilah-istilah dan prinsip-prinsip ajaran dalam al-Qur'an atau as-Sunnah sebagai rujukan utama (*al-marâji' al-ulâ*) umat Islam, tidak sedikit bernuansakan model pemikiran ala filsafat. Seperti Al-Qur'an menggambarkan Nabi Ibrahim mencari Tuhan (QS. al-An'am: 74-79). Demikian pula dengan ayat-ayat *kauniyyah*. Hal itu, bisa dilihat secara historis dari filsafat sendiri yang telah berkembang jauh sebelum kelahiran agama Islam, seperti di Romawi, India, Persia, dan Yunani (Lihat M.M. Sharif (edit.), 1963: 15-135). Maka, adalah suatu keniscayaan adanya kelahiran filsafat peripatetik (*masysyâ'î*) yang mensintesakan ajaran-ajaran wahyu Islam, Aristotelianisme dan Neoplatonisme, baik Athenian maupun Alexanderian. Filsafat semacam itu ditemukan pada abad III/IX (Nasr, 1996: 33) sebagai akulturasi tradisi Islam dengan budaya lainnya, jika bukan sebagai jalan tengahnya.

Falsafah dan Pengaruhnya terhadap Islam

Falsafah adalah satu kata dari bahasa Arab. Ia dialihbahasakan dari kata *philosophia* (bahasa Yunani), yang berarti kecintaan kepada kebijaksanaan, kebenaran (*love of wisdom*). Adapun dalam ungkapan Arabnya yang lebih "asli", disebut *'ulûm al-hikmah* atau *al-hikmah*, padanan kata dari *sophia*. Dalam bahasa Indonesia, kata itu menjadi filsafat dan *philosophy* dalam etimologi bahasa Inggris (Marmura, 1987: 267).

Islam hadir ke dunia tanpa diawali filsafat. Itulah realitasnya. Tetapi, setelah munculnya ekspansi pada beberapa abad berikutnya dan bersamaan pergaulannya dengan bangsa-bangsa Persia (Iran) khususnya, dan Jazirah Arab (Syiria, Mesir) pada umumnya, menjadikan umat Islam bersentuhan dengan filsafat-filsafat kuno (*the philosophies of antiquity*) (Bandingkan dengan Glasse, 1989: 309). Ini, terjadi setelah adanya pembebasan-pembebasan (*al-futûhat*) atas daerah-daerah tersebut di bawah para Khalifah. Daerah-daerah tersebut merupakan daerah yang telah lama mengalami Hellenisasi, Kristenisasi.

Pemikiran filsafat, pertama kali muncul pada abad ke-9 M.,

di bawah pemerintahan raja-raja Abbasiah, penerus kekuasaan 'Umayyah. Namun, selama pada Khalifah 'Umayyah Abdul Malik (685-705) telah terjadi berbagai perubahan *culture* pemerintahan secara fundamental dalam mengubah bahasa Persi dan Yunani ke dalam bahasa Arab, baik untuk administrasi ataupun laporan-laporan masyarakat. Akhirnya menjelang akhir abad ke-7 bahasa Arab menjadi bahasa resmi negara.

Setelah itu, proses penerjemahan ke bahasa Arab dari berbagai karya berlangsung (750-1000 M), seperti ilmu kimia, kedokteran dan astrologi, dll. Ibn al-Muqaffa (w. 757) adalah salah seorang penerjemah yang dianggap telah berjasa dalam risalah-risalah logika terakhir. Tetapi, baru secara serius atau sungguh-sungguh penerjemahan itu dilakukan pada masa kekhalifahan al-Mantsûr 'Abbasiyyah dan al-Ma'mûn. Abû Bisyr Matta' dan muridnya Yahya ibn 'Adî adalah juga salah satu penterjemah abad ke-10 yang patut mendapat perhatian, karena selain menerjemahkan ia juga menjelaskan tentang Aristoteles, terutama logikanya.

Salah satu alasan masyarakat berminat atas ilmu pengetahuan Yunani adalah karena kepraktisan dan dianggap bermanfaat oleh elit penguasa, seperti ilmu obat-obatan, ilmu perbintangan, dan matematika. Adapun salah satu faktor filsafat Yunani dikaji oleh orang-orang Islam kala itu adalah karena adanya karya terjemahan filsafat yang disalin secara bebas ke dalam bahasa Arab, khususnya yang dilakukan oleh cendekiawan Kristen tersebut. Sebagian karya filosofis itu berasal dari bahasa Yunani dan sebagian lagi dari teks asli versi *syriac*. Namun, keliru besar bila beranggapan bahwa filsafat Islam bermula dari penerjemahan teks-teks Yunani, kata Oliver Leaman (terj. Amin Abdullah, 1989: 5-8).

Di tengah arus gelombang penterjemahan ketika itu, nampaknya Al-Kindî juga ikut dalam gerakan tersebut. Akan tetapi usahanya itu lebih banyak memberi kesimpulan daripada menerjemah karya-karya tersebut, barangkali karena ia bagian dari 'orang berada' sehingga mampu untuk membayar orang lain.

Kemungkinan lainnya adalah digunakan untuk menulis karya-karya, baik filsafat, logika, astronomi, kedokteran, dll. (Nasution, 1995 cet. IX: 14).

Untuk mengetahui sedikit keterpengaruhannya atas filsafat, perlu kiranya kita melihat salah satu pendapatnya tentang Tuhan dalam Islam. Baginya, Tuhan adalah *al-haqq al-awwal* dan *al-haqq al-wâhid*. Tuhan baginya adalah pencipta, bukan penggerak pertama sebagaimana Aristoteles. Dengan melihat pendapatnya itu, maka al-Kindî lebih dekat dengan falsafah Plotinus, dimana Yang maha satu adalah sumber dari alam.

Walaupun jaraknya cukup jauh dengan al-Kindî, al-Farâbî dapat meneruskan gagasannya dengan melahirkan filsafat emanasi. Meskipun, di sisi lain ia sangat 'dibayang-bayangi' pemikiran Plato. Rintisan al-Farâbî ini kemudian dilanjutkan Ibn Sinâ dengan menegakkan kembali bangunan Neo-Platonisme dengan menekankan pada hakekat realitas yang tetap, kekal, tak berubah-ubah, dan dari situ muncullah teori "intelek sepuluh" (Fakhri, terj. Kertanegara, 1987: 197; Nasution: 35; Abdullah dalam Fatimah, 1992: 33).

Selain mereka, sebut saja al-Gazâlî, misalnya. Ia menulis karya filsafat pertamanya *Maqâsid al-falasifah*, atas inspirasi dasar karya Ibn Sinâ. Selain menulis polemik negatif atas filsafat al-Farâbî dan Ibn Sinâ dalam *Tahafutut al-falâsifah*, (Bakar, terj. Purwanto, 1997: 184) ia juga menuduh keduanya "keluar dari Islam", dalam *Munqiz min ad-dalal* dan juga menolak teori emanasi mereka dalam lingkup metafisika. Respon terhadap al-Ghazâlî dilakukan oleh Ibn Rushd seorang Aristotelianisme muslim dalam *Tahâfutut at-Tahâfutut*, dikatakannya bahwa al-Gazâlî keliru mengenai Aristotelianisme (Fakhri, 1970: 270-292).

Demikian beberapa pengaruh filsafat Yunani terhadap para pemikir Islam, secara historis dan singkat. Kemudian, apakah filsafat Islam itu diwarnai oleh pemikiran Yunani, tentu saja hal itu tidak dapat dinafikan secara historis. Namun, jika filsafat kenabian, barangkali dapat dikatakan sebagai *trade mark* filsafat Islam yang orisinil. Meskipun, dalam hal persoalan-persoalan

filsafat lain, terutama epistemologi sangat kentara pikiran Yunaninya. Dengan geneologi intelektual semacam itu, bagaimana dengan munculnya *Kalâm*?

Kalâm dan Pertumbuhannya

The science of kalâm, *'ilm al-kalâm* atau *kalâm*, merupakan sebuah disiplin keilmuan dalam Islam yang sering diterjemahkan sebagai *"specula-tive theology".* (Halem, dalam Nasr dan Leaman (ed.) Vol. 1: 71). Secara literal, kalâm berarti *speech, dialectica,* dan *word*, "perkataan". Tapi, sebagai istilah *kalâm* tidaklah dimaksudkan "pem-bicaraan" dalam pengertian sehari-hari, melainkan dalam makna pembicaraan yang bernalar dengan menggunakan logika. Karena kata-kata *kalâm* sendiri dimaksudkan sebagai terjemahan dari kata dan istilah *logos* (Yunani). Kata logos disalin dalam kata Arab dengan *mantîq*, sehingga ilmu *mantîq* disebut juga dengan ilmu logika. Keterkaitan ilmu tersebut, bersamaan dengan Falsafah secara keseluruhan yang dikenal muslim Arab setelah penaklukan dan bergaul dengan bangsa-bangsa yang berlatar belakang peradaban Yunani dan dunia pemikiran Yunani (Hellenisme), seperti disinggung dalam bahasan sebelum ini.

Secara tradisional, 'Alî ibn Abî Tâlib itu dipercaya bagi kemapanan ilmu kalam, menurut S.H. Nasr dan *Nahj al-Balâgah* adalah karya 'Alî sebagai bukti rasional pertama tentang keesaan Tuhan yang mengikuti di belakang Al-Qur'an dan al-Hadis. Namun, untuk mengatakan perta-ma kali hal itu *debatable*, seperti dikatakan, bahwa perbincangan teologi Islam atau skolastikisme Islam telah dimulai sejak zaman 'Usmân ibn 'Affân dan 'Alî ibn Abî Thâlib, karena pada saat itu telah banyak bermunculan aliran pemikiran, jika bukan *schisme* (Lihat, Morewedge, dalam Esposito, Vol. 4, 1995; Glasse, 1989: 216-217). Beberapa kelompok itu antara lain, Khawârij; Qadariyyah, Murji'ah dan Jabbâriyyah. Adapun lainnya adalah Mu'tazilah, atau sang rasionalis sebagai pembawa pertama pengaruh filsafat Hellenistik (*Hellenistic Philosophy*) dalam dunia kalam Islam.

Filsafat tersebut, menurut G.C. Anawati termasuk sumber tak langsung dalam kalam. Anawati menyebutkan bahwa sumber langsung kalam adalah Al-Qur'an, Hadis, Ijmâ', dan 'Aqal (*reason*), sedangkan yang tak langsungnya adalah pengaruh Kristen, filsafat Yunani, Manichaesim dan Mazdakism (Iran), dan perselisihan politik (Bandingkan Anawati, Eliade Vol. 8, 1987: 232-233. Lihat juga, Gordet dan Anawati, 1979, II). Sumber tak langsung ini, akan nampak logis, jika kita melihat kenyataan dalam sejarah aliran dan pemikiran kalam dalam Islam yang disebut dimuka. Meskipun, William Craig mengisya-ratkan bahwa polemik teologis dan filosofis da-lam Yahudi dan Kristen adalah pengaruh, dan merupakan kelanjutan, dari polemik teologis dan filosofis dalam Islam.

Pembahasan kalam diarahkannya kepada segi-segi mengenai Tuhan dan derivasinya, karena itu ia sering diterjemahkan dengan Teologia, sekalipun sebenarnya tidak seluruhnya sama dengan pengertian Teologia dalam agama Kristen, misalnya. (Dalam pengertian Teologia Kristen, Ilmu Fiqh akan termasuk dalam Teologia). Maka, oleh sebagian ahli menghendaki pengertian yang lebih persis akan menerjemahkan Ilmu Kalam sebagai Teologia dialektis atau Teologia Rasional, dan melihatnya sebagai suatu disiplin yang sangat khas Islam.

Realitas awal historis itu dapat dijumpai ketika alasan yang digunakan untuk membunuh atau setuju atas pembunuhan 'Usmân ibn 'Affân dan 'Alî ibn Abî Tâlib, yakni masalah *murtakib al-kabâ'ir*, orang yang berbuat dosa besar dan boleh tidaknya taat pada pemimpin yang zalim atau khianat. Bagi kelompok yang mengatakan dosa besar adalah kafir, berarti setuju wajib di bunuh, kelompok ini kemudian disebut Khawârij. Adapun kelompok lain mengatakan untuk ditangguhkan, terserah Allah mau mengampuni atau tidak, kelompok ini disebut dengan Murji'ah. Kedua kelompok ini lebih bernuansakan relegio-politis. Selanjutnya, isu Kalâm itu meluas dan melingkupi banyak kajian, kata James Pavlin (Pavlin, dalam Nasr dan Leaman (ed.), 1996: 105). Hal itu karena berkembangnya filsafat Yu-nani, kontroversi

teologis awal adalah soal kehendak bebas dan takdir. Bagi yang setuju kehendak bebas disebut dengan Qadariyyah dengan tokohnya Ma'bad al-Juhainî (w. 699) dan Ghailan ad-Dimsyiqi (w. kira-kira 743). Antitesa dari Qadariyyah adalah Jabbâriyyah dengan pandangan determenistik-fatalistime yang dipelopori Jahm ibn Shafwan (w. 745). Setelah tokoh Qadariyyah dieksekusi Khalifah Umayyah, karena dianggap biangnya instabilitas politik, kelompok ini seakan-akan lenyap. Wâsil ibn 'Atâ (w. 748) dengan Mu'tazilahnya seakan menggantikan Qadariyyah, ketika harus berdebat dengan kelompok Jabbariyyah tentang berbagai hal, seperti *kufr* dan *imân,* keadilan dst. Dari beberapa aliran tersebut, yang menggunakan teologi rasional adalah Mu'tazilah, karena mereka telah memadukan antara iman dan akal, dengan memakai logika Yunani dengan tanpa terjebak pada filsafat tertentu.

Seiring dengan perjalanan sejarah, sangat tepat bila pokok persoalan kalam untuk masa kini mulai digagas agar kontekstual, tidak hanya berkutat pada kajian-kajian yang telah dipersoalkan oleh para mutakallim abad pertengahan. Meskipun persoalan "akal-wahyu, iman, kekuasaan- keadilan-sifat-perbuatan dan kemutlakan Tuhan" itu tidak serta merta dihilangkan, tapi sudah saatnya untuk mempertimbangkan agar disentuhkan dengan problematika sosial kontemporer. Bagaimanapun, dahulu juga mutakallimûn ketika mempersoalkan tema-tema itu karena kehendak sejarah yang sarat dengan masalah-masalah sosial saat itu, dimana masyarakat sedang mengalami pergulatan filosofis ala Yunani.

Al-Ghazâlî dan Ibn Rusyd: Kalâm dan Falsafah

Dalam analisis ini, pengkaji akan melihat polemik antara kalam dan falsafah pada al-Ghazali dan Ibn Rusyd. Di muka telah disebutkan bahwa al-Ghazâlî menuduh Al-Farâbî dan Ibn Sinâ "telah keluar dari Islam", sementara Ibn Rusyd mengatakan Al-Ghazâlî keliru mengenai Aristotelianisme. Komentar Ibn Rusyd ini, dalam *frame* teologis atau syari'ah, kurang begitu berdampak, berbeda dengan kritik al-Ghazâlî yang sarat dengan nuansa teologis dan syari'ah. Makanya, hemat penyunting hingga saat

ini belum ada sebuah karya besar yang meng-*counter* pendapat Ibn Rusyd tersebut.

Berkaitan dengan polemik kedua tokoh tersebut, mengingatkan kita pada polemik yang terjadi di hadapan kepala pemerintahan di Bagdad pada tahun 932 M. Dimana perselisihan itu terjadi antara ahli penerjemah beragama Kristen Abû Misr Matta' (870-940) dengan Abû Sa'îd as-Sirâfî (893-979) tentang faedah dan jasa "pengetahuan baru" yang datang dari tradisi filsafat Yunani. Meskipun antara keduanya tidak sampai saling menyalahkan secara teologis. Hal ini membenarkan apa yang dikatakan Oliver Leaman, bahwa para ahli filsafat dan teologi cenderung saling mencemoohkan antara yang satu dengan yang lainnya atau saling tukar menukar cacian, sejak abad ke-9 hingga ke-11 M.

Polemik tersebut, sebenarnya antara keduanya itu mempunyai metode yang berbeda. Setidaknya, perbedaan dalam tiga hal: *pertama*, *mutakalimûn* (teolog) lebih dahulu percaya kepada pokok persoalan dan mempercayai kebenarannya, baru menetapkan dalil-dalil untuk pembuktiannya. Sedangkan filosof, mereka melepaskan pengaruh kepercayaan dalam melakukan penyelidikannya hingga mencapai suatu konklusi. Kedua, metode kalam itu *jadallî* (dialektis), yakni dualistis, diskontinyu, dan dialogis sedangkan filsafat menggunakan metode *bayanî* (demonstratif), yakni sintesis, kontinyu, dan analogis. Ketiga, pendekatan kalâm menekankan having a religion (mempunyai agama) sedangkan filsafat menekankan *religious being* (menjadi agamis). Pada kasus al-Ghazâlî tersebut, ia memposisikan dirinya lebih sebagai teolog, mutakallim. Meskipun, pada sisi lain al-Ghazâlî juga sebagai filosof dan sufi.

Apakah tidak ada upaya untuk memadukan antara falsafah dan kalam tersebut? Sebenarnya, telah banyak upaya itu dilakukan, sebagaimana oleh Mu'tazilah, Asy'ariyyah atau para kedua tokoh tersebut (seperti dibahas dalam buku Jamali ini), hanya kemudian subyektifitas dan kecenderungan itu tidak bisa dilepaskan. Makanya, yang terjadi adalah polemik dan akan terus berlanjut hingga kapanpun. Hal ini, sebenarnya dalam kerangka intelektual sangat bagus, karena ada dinamika, hanya yang perlu

dihindari adalah *truth claim*. Dari sini, barangkali perlu adanya suatu upaya untuk meminimalisir polemik tersebut. Dalam rangka itu, penting sekali untuk menghindari istilah-istilah yang dapat menjebak pada *truth claim* tersebut. Seperti misalnya ilmu kalam, karena dalam sejarahnya sudah ada kesan dogmatis dst. perlu kiranya diubah dengan "falsafah kalam", sebagaimana bahasan di bawah ini.

Perlunya Falsafah Kalam dalam Studi Islam

Aspek epistemologis, dalam paparan di atas, nampaknya terlihat sekali sebagai sebab-akibat polemik "kalam dan falsafah" secara historis-kultural. Namun sayangnya, upaya kritik terhadap epistemologi masih cukup langka dalam pemikiran Islam tersebut, seperti diungkap Moh. Arkoun. Sehingga, anomali yang terjadi itu seakan sepi dan seperti angin lalu saja, berbeda dengan jika anomali tersebut dianggap sebagai sesuatu yang cukup signifikan. Karena itu, maka pemikir-pemikir *Islam* perlu mengadakan *research* ulang dan memodifikasinya, demikian kata Amin Abdullah. (*Ibid*., h. 129)

Belajar atas pengalaman tersebut, penting kiranya untuk memikirkan solusi atas problem kontemporer dan masa depan dalam *studi Islam*, pada khususnya. Memandang urgen hal ini, maka penting untuk merespon salah satu upaya yang dilakukan oleh H.A. Wolfson. Upaya itu adalah dengan merubah atau mengganti istilah 'Ilmu Kalam' dengan 'Falsafah Kalam' (Lihat Wolfson, 1976. Dalam buku ini kita akan mengetahui bahwa istilah kalam juga dipakai dalam agama selain Islam, seperti Yahudi. Dari sini juga, diketahui bahwa kalam itu bukan sesuatu yang sakral atau dogmatis).

Perubahan *term* demikian, setidaknya dengan mempertimbangkan bahwa falsafah adalah gagasan-gagasan pemikiran yang dibentuk oleh tantangan zamannya. Karenanya, usaha untuk mengembangkan ilmu kalam secara kontekstual dan kontemporer, seyogyanya diberi ruang yang proporsional. Sehingga, dengan penggunaan istilah ini, *falsafah kalam,* para

pemikir muslim tidak *pakewuh* untuk mempertanyakan ulang gagasan-gagasan Islam abad klasik atau abad tengah yang acapkali dianggap *taken for granted,* khususnya tentang ketuhanan. Amin Abdullah, *Studi Agama.*, h. 129-130.

Juga, hal ini dapat mengantisipasi bagi studi Islam dalam ranah pendidikan dan pengajaran di wilayah *academic culture*. Tak dipungkiri, bahwa polemik "falsafah dan kalam" masih tetap berlanjut hingga kini, karena sistem pembelajaran yang seringkali mengedepankan atau mengabadikan *taqdîs al-afkâr*. Lebih dari pada itu, maka wilayah studi Islam dapat dijadikan sebagai upaya kritik dan rekonstruksi atas dikotomisasi suatu ilmu pengetahuan. Sehingga, dalam ranah penddikan dan pengajaran, bukan sebagai satu tempat yang melanggengkan konflik atau polemik dalam diskursus pengetahuan tertentu yang tidak sehat secara akademik.

Falsafah kalam, dapat dipastikan berbeda nuansa ideologisnya, dibanding dengan *'ilm kalâm*. Melalui *falsafah kalâm*, kiranya dapat meredam suasana konflik secara teologis dan dalam friksi kepentingan *schism*. *'Ilm kalâm,* selain secara historis telah membuktikan munculnya *schism*, juga telah menimbulkan perpecahan antar-umat Islam. Karena itu, penting dipertimbangkan upaya perubahan epistemologis ini, dari *'ilm kalâm* menjadi *falsafah kalâm.*

Penutup

Polemik kalâm dan falsafah, dalam tinjauan kilasan sosio-kultur historis di atas, sepertinya lebih tampak muncul karena kedua-duanya mempunyai pijakan yang berbeda, baik epistemologi, metode atau pendekatannya. Hanya saja, dalam perdebatan kasus tersebut, Imam al-Gazâlî menyalahkan pihak lain, yaitu al-Farâbî dan Ibn Sinâ.

Kejadian salah-menyalahkan para imam atau pemikir itu, ternyata tidak berhenti hanya pada para tokoh tersebut, tapi juga para murid atau pengikutnya hingga saat ini. Karena itu, untuk meminimalisir polemik, perlu kiranya menggunakan metode atau pendekatan yang sinergis. Seperti, kajian ke depan perlu kiranya mempertimbangkan istilah *falsafah kalam*, sebagai terminologi-ganti dari *'ilm kalâm* yang cenderung dogmatik dan *truth claim*.

Dengan begitu, pelan-pelan kita menghindari polemik yang tiada berujung pangkal. Sehingga, ajaran Islam yang mengajarkan *tolerance* terhadap perbedaan yang ada dan *inclusivity, plurality* atas berbagai fenomena, dapat benar-benar terwujud dalam praktek ilmu pengetahuan.

Akhirnya, dikotomisasi keilmuan dalam sejarah pendidikan dan pemikiran Islam, tidak lagi menjadi perpecahan dalam tubuh umat Islam sendiri, tetapi justru menjadi *maslahah*. Paling tidak, hal itu menjadi "kesadaran baru" dan bersedia menghargai khazanah yang telah berkembang selama ini. Hal itu, tentu saja dengan tidak mengesampingkan asal muasal tradisi (*turâs*) itu berasal dari Islam atau bukan dari Islam. Dengan begitu, polemik-pun tidak berlarut-larut. Apa yang disebut sebagai *Ikhtilâf al-a'immah rahmah al-ummah,* benar-benar menjadi suatu kenyataan, bukan utopia belaka.

Buku "Pengantar Falsafah Kalam" yang mengurai tentang geliat pemikiran Islam yang kental dari sudut sosial dan politik karya Jamali ini, barangkali salah satu ikhtiar untuk membuka mata dan hati kita untuk melihat teologi Islam dalam studi Islam hari ini. Kiranya, bila upaya perubahan epistemologis dari *'ilm kalâm* ke *falsafah kalâm* terus menerus diperbincangkan sebagai suatu diskursus baru, ke depan *insya Allah* dapat diterima dan dikembangkan. Dalam konteks demikian, studi Islam perlu terus-menerus melakukan kritik epistemologis (baca: filosofis). Dengan begitu, *truth claim* yang berlebihan tidak akan muncul lagi dalam studi Islam dan Islam hari ini, kemaren, dan esok hari. Harapan bahwa pendidikan dapat menjadi sarana pencerahan (*aufklarung*) dan pencegah polemik atau konflik yang tidak konstruktif bagi kelanjutan keilmuan, sungguh-sungguh dapat dimulai dari kasus ide "Falsafah Kalam" ini. [ ]

Selamat membaca!!!

Wallahu a'alam
Pondok Karya, Juni 2007

Mahrus eL-Mawa

ISLAMOLOGI: SEBUAH PENGANTAR TRADISI KAJIAN ISLAM

Prof. Dr. HM. Imron Abdullah, M.Ag
Guru Besar Bidang Pemikiran Islam

Islam bukan Muhammadanisme

Masalah penting yang pertama kali harus diperhatikan dalam membahas agama1 Islam ialah, bahwa nama agama ini bukanlah Muhammadanisme seperti anggapan orang Barat pada umumnya, melainkan Islam. Muhammad adalah nama Nabi yang kepadanya agama ini diwahyukan. Para penulis Barat mengambil nama beliau sebagai nama agama ini yaitu Muhammadanisme, berdasarkan analogi nama-nama agama seperti Christianity, Buddhisme, Confusianisme dan sebagainya. Tetapi nama Muhammadanisme yang diberikan oleh para penulis Barat ini tak dikenal sama sekali oleh para penganut agama Islam, dan tak termaktub dalam Qur'an Suci maupun dalam Hadits Nabi.

Adapun nama yang diuraikan seterang-terangnya dalam Qur'an Suci ialah Islam2 dan orang yang menganut agama itu dinamakan Muslim.3 Jadi, agama Islam tak sekali-kali dinamakan menurut nama pendirinya, bahkan pendirinya sendiri disebut Muslim.4 Sebenarnya, tiap-tiap Nabi itu menurut Qur'an Suci disebut Muslim,5 dengan demikian terang sekali bahwa agama Islam adalah agama yang sebenarnya bagi seluruh umat

manusia. Para Nabi adalah yang mengajarkan agama Islam di kalangan berbagai bangsa dan berbagai zaman, dan Nabi Muhammad adalah Nabi yang terakhir dan paling sempurna.

Arti kata Islam

Di antara agama-agama besar di dunia, Islam memiliki keistimewaan karena mempunyai satu nama yang penting sekali artinya, satu nama yang menunjukkan arti yang sebenarnya. Kata *Islam* makna aslinya *masuk dalam perdamaian*6 dan *orang Muslim* ialah *orang yang damai dengan Allah dan damai dengan manusia.* Damai dengan Allah artinya, berserah diri sepenuhnya kepada kehendak-Nya, dan damai dengan manusia bukan saja berarti menyingkiri berbuat jahat atau sewenang-wenang kepada sesamanya melainkan pula ia berbuat baik kepada sesamanya. Dua pengertian ini dinyatakan dalam Qur'an Suci sebagai inti agama Islam yang sebenarnya. Allah SWT berfirman: "Barangsiapa berserah diri sepenuhnya kepada Allah (*aslama*), dan berbuat baik kepada orang lain, ia memperoleh pahala dari Tuhannya, dan tiada ketakutan akan menimpa mereka, dan tiada pula mereka akan susah" (2:112). Jadi, sudah dari permulaan sekali, Islam adalah agama perdamaian, dan dua ajaran pokonya yaitu Keesaan Allah dan kesatuan atau persaudaraan umat manusia menjadi bukti nyata, bahwa agama Islam selaras benar dengan namanya.

Islam bukan saja dikatakan sebagai agama sekalian Nabi sebagaimana tersebut di atas, melainkan pula sebagai sesuatu yang secara tak disadari tunduk sepenuhnya kepada undang-undang Allah yang kita saksikan pada alam semesta, ini pun tersirat dalam kata *aslama.* Arti yang luas ini tetap dipertahankan dalam penggunaan kata itu dalam hukum syara', karena menurut hukum syara', Islam mengandung arti dua macam, yakni: (1) Mengucap Kalimah Syahadat, yaitu menyatakan bahwa tak ada Tuhan selain Allah, dan bahwa Muhammad itu Utusan Allah. (2) Berserah diri sepenuhnya kepada kehendak Allah, yang ini hanya dapat dicapai melalui penyempurnaan rohani.7 Jadi, orang yang baru saja masuk Islam, ia disebut Muslim, sama halnya seperti orang yang

berserah diri sepenuhnya kepada kehendak Allah dan melaksanakan segala perintah-Nya.

Kedudukan Islam di antara agama-agama di dunia

Islam adalah agama yang terakhir di antara sekalian agama besar dunia, yang semuanya merupakan kekuatan raksasa yang menggerakkan revolusi dunia, dan mengubah nasib sekalian bangsa. Tetapi Islam bukan saja agama yang terakhir, melainkan pula agama yang melingkupi segala-galanya dan mencakup sekalian agama yang datang sebelumnya. Ciri khas agama Islam yang paling menonjol ialah, Islam menyuruh para pemeluknya supaya beriman dan mempercayai bahwa sekalian agama besar di dunia yang datang sebelumnya, diturunkan dan diwahyukan oleh Allah. Salah satu rukun iman ialah orang harus beriman kepada sekalian Nabi yang diutus sebelum Nabi Muhammad *saw*. Allah dalam Qur'an Suci berfirman: "*Dan orang yang beriman kepada apa yang diturunkan kepada engkau dan apa yang diturunkan sebelum engkau*" (2:4). "*Katakanlah: Kami beriman kepada Allah dan kepada apa yang diturunkan kepada kami dan apa yang diturunkan kepada Ibrâhîm dan Ismâ'îl dan Is<u>h</u>âq dan Ya'qûb dan anak cucu, dan apa yang diberikan kepada Mûsâ dan 'Isâ, dan apa yang diberikan kepada para Nabi dari Tuhan mereka, dan kami tak membeda-bedakan salah satu di antara mereka*" (2:136). "*Utusan beriman kepada apa yang diwahyukan kepadanya dari Tuhannya, dan demikian pula kaum mukmin. Mereka semua beriman kepada Allah dan Malaikat-Nya dan Kitab-Nya dan para Utusan-Nya. Kami tidak membeda-bedakan salah satu di antara para Utusan-Nya*" (2:285).

Jadi, orang Islam bukan saja beriman kepada Nabi Muhammad *saw* melainkan pula beriman kepada semua Nabi. Menurut ajaran Qur'an Suci yang terang benderang, semua bangsa telah kedatangan Nabi: "Tak ada satu umat, melainkan seorang juru ingat telah berlalu di kalangan mereka" (35:24). Oleh karena itu, orang Islam ialah orang yang beriman kepada para Nabi dan Kitab Suci dari semua bangsa. Orang Yahudi

hanya percaya kepada para Nabi bangsa Israel; orang Kristen hanya percaya kepada Yesus Kristus, dan dalam kadar kecil percaya juga kepada para Nabi bangsa Israel. Orang Buddha hanya percaya kepada Sang Buddha; orang Majusi hanya percaya kepada Zaratustra; orang Hindu hanya percaya kepada para Nabi yang timbul di India saja; orang Kong Hu Cu hanya percaya kepada Kong Hu Cu, tetapi orang Islam percaya kepada semua Nabi dan kepada Nabi Muhammad sebagai Nabi terakhir. Oleh karena itu, Islam adalah agama yang meliputi semuanya yang mencakup segala agama di dunia. Demikian pula Kitab Sucinya, yaitu al-Qur'an adalah gabungan dari semua Kitab Suci di dunia. Allah dalam Qur'an berfirman: "Lembaran-lembaran suci yang di dalamnya berisi kitab-kitab yang benar" (98:2-3).

Masih ada lagi ciri khas agama Islam yang memberinya kedudukan istimewa di antara sekalian agama. Selain menjadi agama dunia yang terakhir dan yang meliputi semuanya, Islam adalah pernyataan kehendak Ilahi yang sempurna. Allah berfirman: "Pada hari ini, Aku sempurnakan untuk kamu agama kamu, dan Aku lengkapkan nikmatKu kepada kamu, dan Aku pilihkan untuk kamu Islam sebagai agama" (5:3). Seperti halnya bentuk-bentuk kesadaran yang lain, kesadaran beragama bagi manusia sedikit dan berangsur-angsur dari abad ke abad mengalami kemajuan, demikian pula wahyu tentang Kebenaran Agung yang diturunkan dari langit, juga mengalami kemajuan, dan ini mencapai titik kesempurnaan dalam agama Islam. Kebenaran agung inilah yang diisyaratkan oleh Yesus dengan sabdanya: "Banyak lagi perkara yang Aku hendak katakan kepada-mu, tetapi sekarang ini tiada kamu dapat menanggung dia. Akan tetapi apabila Ia sudah datang, yaitu Roh Kebenaran, maka Ia pun akan membawa kamu kepada segala Kebenaran" (Yahya 16:12-13). Jadi tugas agama Islam yang besar ialah (1) mendatangkan perdamaian di dunia dengan membentuk persaudaraan di antara sekalian agama di dunia, (2) menghimpun segala kebenaran yang termuat dalam agama yang sudah-sudah; (3) membetulkan kesalahan-kesalahan agama dan menyaring mana yang benar dan mana yang palsu; (4) mengajarkan kebenaran abadi, yang sebelumnya tak pernah

diajarkan berhubung keadaan bangsa atau umat pada waktu itu masih dalam tahap permulaan dari tingkat perkembangan mereka; dan yang terakhir memenuhi segala kebutuhan moral dan rohani bagi umat manusia yang selalu bergerak maju.

Agama diberi arti baru

Dengan datangnya Islam, agama memperoleh arti yang baru. *Pertama,* agama tak boleh dianggap sebagai dogma, yang orang harus menerimanya jika ia ingin selamat dari siksaan yang kekal, melainkan agama harus diperlakukan sebagai ilmu yang didasarkan atas pengalaman universal umat manusia. Bukan hanya bangsa ini dan bangsa itu saja yang menjadi pilihan Allah dan yang menerima wahyu Ilahi; sebaliknya wahyu itu diakui sebagai faktor penting untuk evolusi manusia. Oleh sebab itu, wahyu dalam bentuk rendah merupakan pengalaman universal manusia, sedangkan dalam bentuk yang tinggi, yaitu *wahyu nubuwwat* (Wahyu Kenabian) ini merupakan karunia Allah yang diberikan kepada sekalian umat di dunia. Selanjutnya mengenai pengertian agama sebagai ilmu, ini dimantapkan dengan menyajikan ajaran agama sebagai landasan bagi perbuatan. Tak ada satu pun ajaran agama yang tidak dijadikan landasan perbuatan bagi perkembangan manusia menuju tingkat kehidupan yang tinggi dan lebih tinggi lagi.

Kedua, ruang-lingkup agama itu tak terbatas mengenai kehidupan akhirat saja. Bahkan agama itu terutama sekali berurusan dengan kehidupan dunia, agar dengan hidup lurus di dunia, manusia bisa mencapai kesadaran akan adanya kehidupan yang lebih tinggi. Itulah sebabnya mengapa Qur’an Suci membahas macam-macam pokok persoalan yang dapat mempengaruhi kehidupan manusia di dunia. Qur’an Suci tidak saja membahas cara-cara beribadah, membahas bentuk-bentuk penyembahan kepada Tuhan, membahas bagaimana caranya berhubungan dengan Tuhan, tetapi Qur’an bahkan terutama sekali membahas masalah-masalah dunia di sekeliling kita, membahas soal hubungan antara sesama manusia, membahas kehidupan sosial dan politik, aturan perkawinan, talak dan waris, pembagian kekayaan, hubungan antara buruh dan kapital,

administrasi peradilan, organisasi militer, perang dan damai, keuangan negara, utang-piutang dan perjanjian, pelayanan terhadap kepentingan umum dan bahkan terhadap binatang, undang-undang yang mengatur bantuan terhadap fakir-miskin, janda dan anak yatim, dan seribu satu persoalan lain yang jika ini ditangani dengan seksama akan memungkinkan orang memperoleh hidup bahagia. Qur'an Suci bukan saja mengatur kemajuan orang seorang, melainkan pula mengatur kemajuan masyarakat secara keseluruhan, demikian pula kemajuan bangsa, bahkan pula kemajuan seluruh umat. Qur'an Suci bukan saja memecahkan persoalan yang bertalian dengan antar hubungan sesama orang, melainkan pula antara suku-suku dan bangsa-bangsa. Segala aturan dan undang-undang ini dibuat efektif (dibuat mencapai hasil) dengan jalan iman kepada Allah. Memang benar bahwa Qur'an mempersiapkan manusia untuk hidup di akhirat, tetapi kehidupan di akhirat itu hanya bisa dicapai dengan menyentosakan kehidupan di dunia.

Agama kekuatan untuk mengembangkan akhlak manusia

Pertanyaan yang pada dewasa ini mengganggu pikiran kita ialah, apakah agama itu benar-benar diperlukan oleh manusia? Jika kita mau meninjau sejenak saja terhadap sejarah peradaban manusia, kita akan tahu, bahwa agama adalah kekuatan raksasa yang telah mewujudkan perkembangan manusia seperti sekarang ini. Bahwa semua yang baik dan mulia dalam diri manusia itu diilhami oleh iman kepada Allah, ini adalah kebenaran yang tak dapat dibantah lagi sekalipun oleh orang atheis (yang tak percaya kepada Tuhan). Seorang Ibrahim, seorang Musa, seorang 'Isa, seorang Krishna, seorang Buddha, seorang Muhammad, secara bergiliran dan sesuai derajat masing-masing telah mengubah sejarah manusia dan mengangkat derajat mereka dari lembah kehinaan menuju puncak ketinggian akhlak yang tak pernah diimpikan. Hanya melalui ajaran Nabi besar ini atau Nabi besar itu sajalah yang membuat orang mampu menaklukkan hawa nafsunya dan menempatkan cita-cita luhur di hadapannya dengan pengorbanan tanpa pamrih guna kepentingan umat manusia.

Jika anda mempelajari perasaan luhur yang pada dewasa ini membangkitkan semangat manusia, anda pasti akan menemukan bahwa perasaan luhur itu berasal dari ajaran dan suri-tauladan dari beberapa orang suci yang mempunyai iman yang kuat kepada Allah, yang benih iman ini disemaikan oleh mereka ke dalam batin manusia. Jika perkembangan akhlak dan budi pekerti manusia pada tingkat sekarang ini terjadi karena suatu sebab, maka sebab itu adalah agama. Umat manusia masih harus mempelajari apakah perasaan luhur yang membangkitkan semangat manusia sekarang ini akan tetap hidup setelah timbulnya satu atau dua generasi yang tak percaya kepada adanya Tuhan, dan perasaan-perasaan apakah nantinya yang akan ditelorkan oleh materialisme? Menurut gelagatnya, jika yang berkuasa itu materialisme, maka tidak boleh tidak sudah pasti akan mengakibatkan berkuasanya tabiat mementingkan diri-sendiri, karena, matangnya rencana untuk membagi kekayaan secara merata tidaklah membangkitkan perasaan luhur yang pada dewasa ini menjadi kebanggaan manusia, dan yang berabad-abad lamanya dimasukkan oleh agama dalam batin manusia. Jika pada dewasa ini sanksi-sanksi agama ditiadakan, maka rakyat yang bodoh-—dan rakyat jelata memang selamanya tetap bodoh sekalipun dapat sedikit membaca dan menulis-—-akan terjerumus kembali ke dalam kebiadaban, sudah tentu sedikit demi sedikit, sedang orang-orang yang menganggap dirinya lebih tinggi kedudukannya, tak lagi diilhami oleh cita-cita luhur dan mulia, yang ini hanya bisa diperoleh dengan jalan beriman kepada Allah semata.

Islam sebagai landasan peradaban abadi

Sebenarnya, peradaban yang kita miliki sekarang ini, baik pendapat ini disetujui atau tidak, ini dilandasi oleh agama. Agamalah yang memungkinkan adanya peradaban yang berkali-kali menyelamatkan umat manusia dari kehancuran. Tengoklah kembali sejarah peradaban tiap-tiap bangsa, anda pasti akan melihat, manakala peradaban mulai goyah, maka daya-penggerak keagamaan yang baru pasti sudah siap untuk menyelamatkannya dari bahaya kehancuran. Bukan saja

peradaban yang mempunyai daya-tahan itu harus berdasarkan akhlak, dan akhlak yang tinggi
itu harus dihayati dengan iman kepada Allah, melainkan pula persatuan dan perpautan unsur-unsur kemanusiaan yang saling berlawanan, yang tanpa persatuan ini, suatu peradaban tak mungkin dapat bertahan satu hari, ini pun terjadi karena adanya daya-pemersatu dari agama. Memang sering pula orang berkata bahwa agamalah yang menyebabkan terjadinya banyak pertentangan dan pertumpahan darah, tetapi jika orang mau menoleh sejenak melihat sejarah agama, orang akan mengerti bahwa tuduhan itu timbul karena salah mengerti. Setiap agama pasti mengajarkan cinta-kasih, kerukunan, iba-hati, baik hati terhadap sesama manusia, dan tiap-tiap bangsa tahu akan ajaran-ajaran yang penting dan suci ini melalui jiwa pengabdian tanpa pamrih yang dihayati oleh iman kepada Allah. Jika masih ada tabi'at mementingkan diri-sendiri dan permusuhan maupun pertumpahan darah, maka hal ini terjadi, *sekalipun ada agama,* bukan terjadi karena ajaran agama yang mengajarkan cinta-kasih, hal itu terjadi karena tabi'at manusia amat condong kepada mementingkan diri-sendiri dan permusuhan serta pertumpahan darah; dan terjadinya itu hanya menunjukkan bahwa manusia masih tetap memerlukan kesadaran yang lebih besar lagi terhadap ajaran agama, atau lebih tegas lagi, iman sejati kepada Allah masih sangat diperlukan oleh manusia. Manusia kadang-kadang melakukan perbuatan hina dan nista, bukan berarti perasaan luhur tak ada gunanya lagi, tetapi hanya menunjukkan bahwa dikembangkannya perasaan luhur itu menjadi keharusan mutlak.

Islam kekuatan pemersatu yang paling besar di dunia

Jika persatuan umat manusia merupakan landasan pokok bagi peradaban, maka tak sangsi lagi bahwa Islam merupakan kekuatan yang paling besar untuk memberadabkan manusia yang pernah atau paling mungkin dikenal oleh dunia. Yang kami maksud peradaban di sini bukanlah peradaban suatu bangsa atau suatu negara, melainkan peradaban seluruh umat manusia. Empat belas abad yang lampau, Islamlah yang telah

menyelamatkan peradaban dari jurang kehancuran; Islamlah yang memberi pertolongan kepada peradaban yang runtuh pondasinya, dan menggantinya dengan pondasi baru, lalu membangun gedung peradaban yang baru sama sekali.

Cita-cita baru tentang kesatuan seluruh umat manusia, bukan kesatuan bangsa ini atau bangsa itu, ini diperkenalkan di dunia oleh agama Islam, suatu cita-cita yang begitu ampuh hingga dapat mempersatukan bangsa-bangsa yang sejak dahulu kala saling bertempur dan saling membenci. Ini bukan saja terjadi di tanah Arab yang penduduknya suka saling bertempur, sekalipun sama-sama tinggal di dalam satu jazirah, sehingga seorang pengarang Inggris menamakan itu “mukjizat” besar,8 suatu mukjizat yang begitu hebat hingga segala sesuatu tak ada artinya jika dibandingkan dengan itu.

Islam bukan saja memperkokoh persatuan di antara kabilah-kabilah yang sedang bertempur, melainkan pula menggalang persaudaraan di antara bangsa-bangsa di dunia, bahkan mempersatukan orang-orang yang tak mempunyai persamaan apa pun selain persamaan sebagai manusia. Islam menghilangkan perbedaan warna kulit, suku bangsa, bahasa dan latar batas-batas geografis, bahkan Islam menghilangkan pula perbedaan kebudayaan. Islam mempersatukan manusia yang satu dengan manusia yang lain begitu rupa, hingga denyut jantung orang-orang di ujung Timur, klop dengan denyut jantung orang-orang yang ada di ujung Barat. Sungguh benar bahwa Islam bukan saja telah membuktikan sebagai kekuatan pemersatu yang paling besar, melainkan Islam adalah satu-satunya kekuatan yang telah mempersatukan seluruh umat manusia, karena agama-agama lain hanya mampu mempersatukan unsur-unsur dalam satu bangsa saja, tetapi Islam benar-benar telah mempersatukan berbagai bangsa dan mempersatukan segala unsur kemanusiaan yang saling bermusuhan dan saling bertentangan. Alangkah besarnya kekuatan Islam dalam mengembalikan peradaban manusia yang telah hilang, sehingga belum lama berselang seorang penulis menyatakan sungguh-sungguh sebagai berikut:

“Pada abad kelima dan keenam, dunia beradab berada

di tepi jurang kehancuran. Kebudayaan kuno yang menggerakkan perasaan dan yang memungkinkan adanya peradaban, karena memang kebudayaan itulah yang membangkitkan perasaan bersatu dan perasaan hormat kepada Raja, ini telah runtuh dan manusia tak dapat menemukan sesuatu yang memadai sebagai penggantinya. Rupa-rupanya peradaban besar yang pembangunannya memakan waktu empat ribu tahun berada di tepi jurang kehancuran, dan rupa-rupanya manusia akan kembali ke dalam keadaan biadab di mana tiap-tiap suku dan kabilah saling bertempur dan tak mengenal hukum dan tata-tertib. Hukum adat kuno tak mempunyai kekuatan lagi. Hukum pidana baru yang diciptakan oleh agama Nasrani tak mendatangkan persatuan dan ketertiban, bahkan malah mendatangkan perpecahan dan pertengkaran. Peradaban yang perumpamaannya bagaikan pohon raksasa yang daunnya rindang menjangkau seluruh dunia, kini terhuyung-huyung karena lapuk hingga batang-intinya. Adakah kebudayaan yang dapat membangkitkan perasaan untuk sekali lagi mempersatukan umat manusia dan dapat menyelamatkan peradaban?9 Lalu tatkala membicarakan tanah Arab, penulis kenamaan itu berkata: “Di kalangan bangsa Arab inilah lahir seorang laki-laki yang dapat mempersatukan seluruh dunia yang dikenal pada waktu itu Timur dan Selatan”.10

Islam kekuatan rohani terbesar di dunia

Jadi, Islamlah yang meletakkan dasar persatuan bagi segenap umat manusia yang tak pernah diimpikan oleh pembaharu atau agama lain manapun. Islamlah yang meletakkan persaudaraan umat manusia yang tak mengenal perbedaan warna kulit, suku bangsa, negara, bahasa maupun derajat. Islamlah yang meletakkan dasar persatuan umat manusia yang tak dapat dijangkau oleh pikiran manusia. Islam bukan saja mengakui persamaan hak sipil dan hak politik manusia, melainkan mengakui pula persamaan hak dalam bidang rohani. Ajaran pokok agama Islam ialah “Manusia adalah satu umat” (2:213). Oleh sebab itu Islam mengakui bahwa tiap-tiap bangsa telah menerima anugrah rohani berupa wahyu. Bahkan hasil

yang telah dicapai oleh Islam bukanlah hanya tegaknya persaudaraan umat manusia saja. Hasil yang tak kalah besarnya ialah, Islam telah membawa perubahan yang tak ada taranya di dunia, karena agama Islam merupakan kekuatan rohani yang belum pernah ada bandingannya dalam sejarah manusia. Perubahan dunia yang amat mengagumkan telah dilaksanakan oleh Islam dalam jangka waktu yang amat pendek.

Islam telah menyapu bersih kepercayaan tahayul yang paling keji, kebodohan yang paling bebal, perbuatan mesum yang paling kotor, kebiasaan jahat yang sudah berabad-abad lamanya, yakni dalam jangka waktu kurang dari seperampat abad. Kemenangan rohani Islam yang tak ada taranya dalam sejarah dunia ini merupakan kenyataan yang tak dapat disangkal lagi, dan perubahan rohani yang tak ada taranya inilah yang menyebabkan Nabi Suci Muhammad diakui sebagai Nabi “yang paling sukses di antara semua Nabi dan semua pemimpin agama” (*Encyclopaedia Britanica, artikel Koran*).

Islam memecahkan masalah dunia yang besar-besar

Islam menjadi pusat perhatian kaum ahli pikir, karena Islam bukan saja merupakan kekuatan rohani terbesar dan yang memberadabkan manusia di dunia, melainkan pula memecahkan banyak persoalan yang rumit-rumit yang pada dewasa ini sulit dihadapi oleh manusia. Materialisme yang pada zaman modern ini menjadi cita-cita manusia, tak pernah mendatangkan perdamaian dan rasa saling percaya di antara bangsa di dunia. Usaha kaum Nasrani untuk menghilangkan perbedaan warna kulit dan suku bangsa, mengalami kegagalan. Hanya Islam sajalah satu-satunya yang berhasil menghilangkan perbedaan-perbedaan tersebut, dan melalui Islam sajalah masalah dunia modern yang besar-besar dapat dipecahkan. Islam adalah agama internasional pertama dan paling utama dan hanya di bawah cita-cita luhur internasional-–yakni cita-cita persamaan semua bangsa dan kesatuan umat manusia-–maka nasionalisme sempit yang menyebabkan kacaunya dunia zaman dahulu dan zaman sekarang dapat disapu bersih. Bahkan dalam lingkungan suatu bangsa ataupun suatu negara, tak mungkin ada

perdamaian selama dua problem besar, yaitu problem kekayaan dan problem seksual, belum dapat dipecahkan.

Mengenai masalah kekayaan, Eropa telah bergerak ke arah dua tepi ujung, yaitu kapitalisme dan bolsyewisme. Yang satu cenderung untuk memusatkan kekayaan di kalangan kaum kapitalis besar, dan yang lainnya cenderung untuk membagi rata semua kekayaan dengan menyamaratakan orang yang malas dengan orang yang rajin bekerja. Islam menyajikan pemecahan yang tepat dengan memberi jaminan kepada para pekerja akan upah pekerjaannya, yang besar kecilnya disesuaikan dengan prestasi kerjanya; dan Islam menetapkan pula bagian kaum miskin yang diambil dari harta kaum kaya. Jadi di satu pihak, hak memiliki kekayaan tetap dijamin sepenuhnya, tetapi di lain pihak, Islam membuat aturan untuk menyamaratakan keadaan dengan mengambil sebagian kekayaan kaum kaya untuk dibagikan kepada kaum miskin, sesuai peraturan zakat; demikian pula membagikan harta orang yang meninggal dunia kepada ahli waris dengan pembagian yang sama besar kecilnya. Dalam bagian terakhir buku *Wither Islam,* H.A.R. Gibb menulis sebagai berikut: "Di dunia Barat, Islam tetap mempertahankan keseimbangan antara pertentangan yang kelewat batas. Islam menentang nasionalisme ala Eropa yang anarkis, dan menentang pula organisasi komunis Rusia; namun Islam tak mati karena gangguan kehidupan ekonomi yang menjadi ciri khusus Eropa dan Rusia zaman sekarang. Ajaran etika sosial Islam dirumuskan dengan indah oleh Professor Masignon sebagai berikut: "Islam amatlah berjasa dalam mengemukakan pendapat tentang persamaan kewajiban agar tiap-tiap penduduk menyumbangkan sepersepuluh bagian kepada kas negara; Islam menentang perdagangan uang yang tak terbatas, menentang pula bank kapital, pinjaman pemerintah, menarik pajak tak langsung terhadap barang-barang yang amat diperlukan, tetapi Islam membenarkan hak-hak ayah dan suami, hak milik dan modal perdagangan. Dalam hal ini Islam sekali lagi memberi jalan tengah antara ajaran kapitalisme borjuis dan komunisme Bolsyewis" (*Wither Islam,* hal. 378-379).

Demikian pula mengenai pemecahan masalah seks,

Islam satu-satunya yang dapat menjamin perdamaian terhadap keluarga. Islam tak mengenal cinta-bebas (*free-love*) yang akibatnya bisa melepaskan segala ikatan hubungan sosial; dan Islam tak mengenal pula ikatan suami-isteri yang tak dapat diputuskan bila keadaan kehidupan rumah tangga menjadi neraka. Dengan dipecahkannya seribu satu persoalan yang pada dewasa ini amat mengganggu pikiran manusia, Islam benar-benar mendatangkan kebahagiaan sejati, selaras dengan nama agama itu sendiri.

Salah paham yang mendasari gerakan anti agama

Gerakan anti agama yang sudah berurat berakar di Rusia, ini disebabkan adanya salah pengertian tentang hakikat agama Islam. Adapun keberatan mereka terhadap agama yang terpokok ada tiga:11

1. Agama dianggap membantu terpeliharanya sistem sosial seperti sekarang ini yang menelorkan kapitalisme, yang akibatnya menghancurkan aspirasi kaum melarat.
2. Agama mengajarkan orang supaya tunduk kepada kepercayaan tahayul, dengan demikian merintangi majunya ilmu pengetahuan.
3. Agama mengajarkan orang supaya mencukupi kebutuhan hidupnya dengan jalan berdo'a, bukan dengan bekerja keras, dengan demikian agama membuat orang menjadi malas.

Sepanjang mengenai agama Islam, semua tuduhan itu sangat bertentangan dengan kenyataan. Islam datang sebagai kawan kaum miskin dan kaum melarat. Sebenarnya, Islam telah menjunjung derajat kaum melarat yang ini tak ada taranya dalam sejarah manusia. Islam menjunjung derajat manusia dari tingkat sosial yang paling rendah sampai kepada tingkat kehidupan yang paling tinggi. Islam bukan saja membuat budak-belian menjadi seorang pemimpin di lapangan keintelektualan, melainkan pula bisa membuat mereka menjadi raja. Sistem sosial Islam adalah persamaan hak, yang ini tak terlintas dalam pikiran bangsa-bangsa lain maupun dari golongan manapun. Salah satu ajaran pokok yang diajarkan oleh Islam ialah, kaum miskin mempunyai hak atas harta orang kaya, suatu hak yang benar-benar

dilaksanakan oleh Pemerintahan Islam dengan memungut seperempat puluh bagian dari harta milik orang kaya untuk dibagikan kepada kaum miskin.

Adapun mengenai tuduhan yang nomor dua, yaitu agama merintangi kemajuan ilmu pengetahuan, ini sepanjang mengenai agama Islam, juga tidak benar. Islam mengobarkan semangat belajar di suatu negeri, yaitu Arab, yang belum pernah menjadi pusat ilmu pengetahuan sebelumnya, bahkan negeri itu pernah tenggelam ke dalam kepercayaan tahayul. Bahkan sejak zaman Khalifah 'Umar, Pemerintahan Islam menangani pendidikan rakyat, kemudian kaum Muslimin membawa obor ilmu pengetahuan itu ke semua negeri yang mereka kuasai; di mana-mana mereka mendirikan sekolah, akademi dan perguruan tinggi. Kiranya tak berlebihan jika dikatakan bahwa *Renaissance* yang terjadi di Eropa itu dikarenakan agama Islam.

Adapun tuduhan yang ketiga, yaitu agama membuat orang menjadi malas karena mengajarkan supaya bedo'a semata, ini juga tak dibenarkan oleh sejarah Islam. Qur'an Suci bukan saja mengajarkan kepada manusia supaya bekerja keras untuk memperoleh sukses dalam kehidupan mereka, juga mengajarkan kepada mereka seterang-terangnya bahwa "manusia tak akan memperoleh apa-apa selain apa yang mereka usahakan" (53:39), begitu pula Qur'an benar-benar telah membuat suatu bangsa yang tak mempunyai kedudukan di dunia, yaitu bangsa Arab, menjadi bangsa yang menonjol dalam segala segi kehidupan. Dan revolusi besar ini hanya terlaksana dengan mengobarkan semangat kerja dan semangat juang dalam batin mereka.

Memang benar bahwa Islam mengajarkan orang supaya berdo'a, akan tetapi ini bukanlah untuk membuat orang supaya menjadi malas, melainkan do'a itu dimaksud, untuk menebalkan dan menambah semangat perjuangan mereka agar mereka tidak putus asa atau kecewa dalam berjuang dengan selalu menyerahkan segala sesuatu kepada Allah Yang menjadi Sumber segala kekuatan. Jadi, do'a menurut Islam, bukanlah penghalang, melainkan menjadi pendorong untuk bekerja keras.

Di akhir kata pengantar ini, saya sangat apresiatif

terhadap Prof. Jamali Sahrodi yang senantiasa berusaha menghidupkan kreativitas dan produktivitas menulis buku di kalangan para dosen STAIN Cirebon. Hal ini memicu atmosfir akademik menjadi dinamis untuk berdialog antar individu maupun individu dengan komunitas keilmuan yang ada. Karyanya yang diberi titel *Pengantar Falsafah Kalam* memberi nuansa baru bagi pemikiran Islam kendatipun secara substansial memiliki kesamaan dengan karya-karya penulis lain di bidang yang sama. Buku ini memiliki kontribusi bagi para mahasiswa yang sedang mempelajari materi kuliah Sejarah Peradaban dan Pemikiran Islam, atau lebih spesifik bagi mahasiswa yang mengkaji Sejarah Perkembangan Pemikiran Islam [SPPI]. Semoga bermanfaat...!

Catatan kaki:

1. Kata *agama,* bahasa Arabnya *din* atau *millah.* Kata *din* makna aslinya *ketaatan* atau *pembalasan.* Adapun *millah* makna aslinya *perintah. Millah* terutama sekali bertalian dengan Nabi, yang kepadanya agama itu diwahyukan, sedangkan *din* bertalian dengan orang yang menganut agama itu (R). Agama juga disebut *madzhab,* tetapi nama ini tak dipakai dalam Qur'an Suci. Kata *madzhab* berasal dari kata *dzahaba,* artinya *jalan yang dianut orang, baik dalam hal ajaran maupun praktek keagamaan,* atau berarti pula *pendapat tentang agama* (LL). Menurut sebagian ulama, perbedaan antara tiga nama tersebut ialah demikian: *Din* dihubungkan dengan Allah Yang mewahyukan agama, *millah* dihubungkan dengan Nabi yang kepadanya agama itu diwahyukan, *Madzhab* dihubungkan dengan *mujtahid* yang menjelaskan agama itu. Akan tetapi dalam bahasa Urdu atau Persi, kata *madzhab* mempunyai arti yang lebih luas lagi.
2. "Pada hari ini Aku sempurnakan untuk kamu agama kamu, dan Aku lengkap-kan nikmatKu kepada kamu, dan Aku pilihkan untuk kamu *Islam* sebagai agama" (5:3). "Sesungguhnya agama yang benar menurut Allah ialah Islam" (3:18).
3. Sebelumnya dan pula di sini, Ia menamakan kamu Muslim" (22:78), kata *sebelumnya* bertalian dengan ramalan, sedang kata *di sini* bertalian dengan Qur'an Suci.
4. "Aku adalah yang pertama di antara kaum Muslimin" (6:164).
5. "Dan Ibrahim memberi wasiyat dengan itu kepada para puteranya, dan (pula) Ya'qub: Wahai para puteraku, sesungguhnya Allah telah memilih agama ini untuk kamu, maka janganlah kamu mati, kecuali kamu Muslim" (2:132). "Sesungguhnya Kami telah menurunkan Taurat, dan di dalamnya terdapat petunjuk dan cahaya. Dengan ini para Nabi yang berserah diri sepenuhnya (*aslamu*), mengadili perkara orang-orang Yahudi" (5:44).
6. *Islam* artinya *masuk dalam salm;* kata *salm* dan *silm* dua-duanya berarti

damai (R). Dua perkataan ini digunakan oleh Qur'an Suci dalam arti *damai,* lihatlah 2:208 dan 8:61.

7. "Menurut hukum syara', Islam ada dua macam: (1) Mengucap Kalimah Syahadat dengan lisan ... baik disertai iman (kesadaran) dalam hati atau tidak ... (2) di atas iman, yaitu mengucap Kalimah Syahadat, disertai dengan iman (kesadaran) dalam hati, dan melaksanakan itu dalam perbuatan, dan berserah diri sepenuhnya kepada Allah dalam hal apa saja yang Ia jadikan dan Ia putuskan" (R).
8. Suatu bangsa yang berpecah-belah (seperti bangsa Arab) sukar sekali dipertemukan, sampai tiba-tiba terjadilah sesuatu yang luar biasa. Seorang yang dengan kepribadiannya dan pengakuannya mendapat pimpinan dari Tuhan, bangkit dan melaksanakan sesuatu yang mustahil, yaitu mempersatukan golongan yang saling bertempur. (*The Ins and Outs of Mesopotamia,* hal.99)
9. J.H.Denison, *Emotion as the Basis of Civilization,* hal. 265-268).
10. *Ibid.,* hal. 269.
11. Seperti yang dirumuskan dalam buku *Emotion as the basis of Civilization,* hal. 506.

SAMBUTAN DEKAN
FAKULTAS ILMU TARBIYAH DAN KEGURUAN IAIN SYEKH NURJATI CIREBON

Bismillâhirrahmânirrahîm

Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam. Tiada tuhan yang wajib disembah selain Allah swt. Dengan diterbitkan kembali buku *Falsafah Kalâm* karangan Prof. Dr. H. Jamali, M.Ag semoga menambah khazanah literatur bagi kebutuhan civitas akademika IAIN Syekh Nurjati khususnya para mahasiswa Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan. Harapan penulis buku ini hendak memberikan horizon bagi umat Islam, semoga terwujud mengingat pemikiran Islam klasik telah mewariskan kepada kita berbagai masukan agar generasi penerus muslim terbuka dan toleran.

Membaca buku ini, pembaca dibawa ke alam pemikiran Islam masa lalu dan kini yang senantiasa bergerak dan berkembang secara progresif kemudian melambat sehingga terkesan stagnan. Perkembangan Pemikiran Islam, terutama *Teologi Islam* atau *Ilmu Kalâm* menawarkan berbagai pemikiran aliran madzhab dan sekte di dalamnya sehingga pembaca diajak berpikir sejenak mengenai argumentasi dan pandangan madzhab yang ada. Berpikir dengan logika yang lurus dan perspektif yang luas merupakan prasyarat bagi pembaca buku ini.

Keterbukaan cara pandang dengan menaruh filsafat sebagai alat berpikir merupakan suatu keharusan agar diperoleh hasil pemikiran yang terbuka untuk didialogkan dalam suasana akademis dan intelektual. *Falsafah Kalâm* sebagai sebuah produk anak zamannya, mempersilakan para pembaca untuk mendiskusikan dalam suasana akademis. Sikap toleran dalam pembahasannya, penulis mengajak kepada pembaca untuk merenungkan betapa kaya hasil pemikiran intelektual muslim masa lalu. Pertanyaannya, mengapa tradisi yang bagus itu kurang menjamur dalam tradisi masa berikutnya? Jawabannya diserahkan kepada sikap dan respons para pembaca yang bijak.

Kegamangan dan kekhawatiran umat Islam masa kini adalah adanya kemunculan sikap intoleransi di kalangan umat Islam akibat pemahaman terhadap *nash* agama baik al-Qur'ân dan Hadîs dipahami hanya secara tekstual semata tanpa menambahkan pemahaman secara kontekstual sehingga terkesan garang dan keras. Sikap "radikal" dari kalangan umat Islam dapat muncul sebagai respons atas ketidakadilan sosial global dan juga disebabkan karena pengambilan teks dan pemahamannya secara terbatas. Radikalisme sebagian umat Islam muncul sebagai bentuk aksentuasi atas ketidakadilan sikap dan tindakan adikuasa terhadap negara lemah, negara berkembang terutama warganya yang mayoritas beragama Islam. Misalnya, penetrasi dan arogansi Amerika sebagai negara adikuasa terhadap Libya dan Irak dengan berbagai alasan yang tidak rasional. Namun intinya negara adikuasa tersinggung dengan sikap para pemimpin negara kecil itu yang tidak mau kompromi dengan adikuasa sebagai polisi dunia.

Sikap semena-mena dan sombong Amerika ini dianggap oleh sebagian umat Islam yang kontra perlu direspons dengan kekerasan. Tidak sedikit fasilitas milik Amerika di berbagai dunia menjadi sasaran kelompok radikal sebagai bentuk pelampiasan. Oleh karena itu, tidak sedikit korban akibat teror sebagian umat Islam (yang dituduh teroris) dalam praktik relasi sosial dunia global. Bukti pelampiasan balasan atas ketidakadilan negara

adidaya dunia adalah pengeboman WTC (World Trade Centre) oleh para teroris. Kendatipun pihak pelaku pengeboman hingga hari ini masih belum jelas, apakah personal muslim atau pihak lain yang ingin menjadikan muslim dunia sebagai kambing hitam.

Di sisi lain, pemahaman Islam yang radikal juga disebabkan oleh akibat pemahaman yang bersifat tekstual tanpa dibarengi dengan pemahaman melalui jalur konstekstual. Sejatinya, pemahaman teks tidak bisa hanya dipahami dari sisi bahasa semata melainkan dibutuhkan pula pemahaman atas dasar historis semisal *asbâb al-nuzûl* dan *asbâb al-wurûd.* Pemahaman historis dapat membantu penafsir dalam menggali makna dan peristiwa yang menjelaskan teks. Ayat-ayat al-Qur'ân tidak bisa hanya dipahami secara sepihak tanpa mendialogkan dengan konteks yang dapat menunjukkan makna yang dimaksud. Bahkan pendekatan disiplin ilmu lain dapat dijadikan sebagai ilmu bantu menafsirkan teks agama tersebut dalam memahami makna kandungannya secara luas.

Kasus pemahaman keagamaan yang tekstualis pernah dilakukan oleh aliran Khawârij. Para pengikut aliran ini kebanyakan orang-orang yang shaleh secara formal. Karena mereka adalah orang-orang yang hafal al-Qur'ân, suka berpuasa di siang hari, banyak membaca al-Qur'ân di malam hari namun mereka tidak segan dan tidak ragu mengecam, menghujat dan memaki pihak lain yang tidak sepaham dengan sebutan kafir, dzalim dan musyrik. Ali ibn Abî Thâlib merupakan salah satu korban pengikut pemahaman aliran Khawârij karena Ali ibn Abî Thâlib dianggap kafir disebabkan ia sebagai pendukung *tahkîm* (arbitrase). Padahal dalam pemahaman luas, *tahkîm* (arbitrase) dapat dijadikan sebagai salah satu solusi bila ada beberapa pihak yang bertikai.

Tampaknya, kini ada fenomena muncul berkembangnya *neo-khawârij* dalam bentuk dan nama lain namun secara hakiki ada kesamaan pemahaman dan pemikiran dengan aliran Khawârij masa lalu. Kaum *Salafî* yang mengidentikkan diri sebagai kaum purifikasi kendatipun mereka menolak sebagai

pengikut Khawârij namun secara metodologis dan pemahaman ada kesamaan, sebagai misal mereka (Wahabi Salafî) juga tidak segan-segan menyebut pihak lain sebagai kafir, musyrik dan dzalim karena tidak sepaham dengan pemahaman mereka. *Na'ûdzu billâhi min dzâlik*. Dengan hadirnya, buku *Falsafah Kalâm* ini, saya berharap dapat membuka wacana, wawasan dan pemahaman umat Islam yang toleran, inklusif dan berkemajuan. Selamat membaca...!

Cirebon, 6 Oktober 2021

Dr. H. Farihin Nur, M.Pd

DAFTAR ISI

PENGANTAR PENULIS
FALSAFAH KALÂM DAN PERBEDAAN GAGASAN DALAM PEMIKIRAN ISLAM

Kelahiran Pemikiran Islam

Istilah *"kalâm"* dalam sejarah Islam, dapat dikaitkan dengan Syahrastânî saat mensitir Abû Hasan al-Asy'ârî dalam kitâbnya yang bertitel *Zuhûr al-khilâf*. Menurut Syahrastânî, perbedaan pendapat setelah wafatnya Nabî Muhammad berkisar pada dua hal; pertama, berkaitan dengan masalah imâmah dan kedua berkaitan dengan masalah-masalah dasar agama [*ushûl ad-dîn*]. Sementara perbedaan pendapat dalam masalah *imâmah* merupakan perbedaan yang paling besar di kalangan umat Islam. Perbedaan itu minimal menjadi dua kelompok, *pertama*, kelompok yang mengatakan bahwa persoalan *imâmah* merupakan persoalan yang dirujukkan kepada kesepakatan bersama [*tahkîm*] dan bersifat ikhtiari. Pendapat ini dikemukakan kelompok *Ahl as-Sunnah*. Kedua kelompok yang berpendapat bahwa masalah *imâmah* merupakan masalah yang ditentukan oleh nash dan bersifat penunjukan. Pendapat ini dikemukakan oleh kelompok Syî'ah.

Berkaitan dengan perbedaan pendapat dalam masalah dasar-dasar agama [*usûl ad-dîn*], Syahrastânî membatasi sejarah perkembangannya pada "akhir masa sahabat", tepatnya pada masa 'Abd al-Mâlik ibn Marwân, dan dikaitkan dengan munculnya bid'ah yang dibidani oleh Ma'bad al-Juhainî, Gailân ad-Dimasyqî dan Yûnus al-Aswârî dalam masalah *qadar*: "kemampuan manusia untuk mengekspresikan atau menciptakan perbuatan

Kemunculan ahli kalâm--waktu itu dia masih disebut sebagai intelektual--tidak mungkin terjadi secara sempurna kecuali terkait dengan munculnya perbedaan, yaitu kemunculan pendapat-pendapat yang bermacam-macam dan berbeda-beda

baik dan buruk dan penetapan tanggung jawab dari perbuatannya". Ini sebagai ganti dari penyandaran baik dan buruk pada *qadâ* dan *qadar.* Setelah meringkas perkembangan perbedaan pendapat pada Wâsil ibn 'Athâ' dan 'Umar ibn 'Ubaid, yang menjadikan sikap *i'tizâl* sebagai mazhab. Dia melanjutkan: "kemudian setelah itu syaikh (tokoh) Mu'tazilah mempelajari buku-buku filsafat yang berkembang pada masa al-Ma'mûn. Sementara itu, metode filsafat mengalami percampuran dengan metode ilmu kalâm. Setelah itu, mereka memilah-milah ilmu dan menyebutnya sebagai *kalâm* (Asy-Syahrastânî, 1968: 25-29).

Berdasarkan pandangan di atas, Muhammad Abed al-Jâbirî menyepakati bahwa permulaan *kalâm* dan filsafat dalam Islam, bertolak pada sejarah perbedaan ini. Kemunculan ahli kalâm--waktu itu dia masih disebut sebagai intelektual--tidak mungkin terjadi secara sempurna kecuali terkait dengan munculnya perbedaan, yaitu kemunculan pendapat-pendapat yang bermacam-macam dan berbeda-beda. Dengan demikian ilmu kalâm muncul bersamaan dengan munculnya perbedaan. Setelah masalahnya menjadi jelas dan definitif, perbincangan mengenai ilmu kalâm mulai mengambil bentuk metode dan kerangka mazhab, maka "statemen-statemen pemikiran' mulai matang dan akhirnya meningkat pada pengetahuan. Artinya ia menerima adanya bab-bab dan susunan yang sistematis. Hal itu terjadi setelah lepas dari masalah "politik" yang mengemuka. Setelah lepas dari politik tersebut lalu ia meningkat pada level "akidah". Hal itu berbarengan dengan penerjemahan filsafat dan ilmu pengetahuan dari Yunani, berkaitan dengan kematangan statemen-statemen para "ahli kalâm" dan berbarengan dengan permulaan perkembangan "pemikiran-pemikiran filsafat".

Kemudian muncullah generasi intelektual baru, yaitu generasi ahli kalâam yang berfilsafat (teolog-filsuf) yang menempati posisi generasi terdahulu, yaitu generasi ahli *ra'yi* (Al-Jâbirî, 2003: 22-23).

Generasi pertama muncul sebagai hasil dari pemisahan *qabîlah* dari *aqîdah* yang mengemuka pada masa kekuasaan 'Umayyah ('*Umuwiyyîn*), generasi kedua lahir sebagai akibat dari saling serang antara akidah Islam dengan akidah lain, seperti politisme, berupa *al-Milal wa an-Nihal* yang bertentangan dengan Islam, kemudian muncullah generasi ketiga bersamaan dengan tersebarnya ilmu logika dan filsafat Yunani serta munculnya para tokoh ilmu kalâm yang menangani masalah ilmu kalâm dan juga bersamaan dengan krisis internal tentang ilmu logika dan filsafat. Hasilnya adalah munculnya tingkatan lain dalam sejarah "kalâm" dalam Islam, yang oleh Ibn Khaldûn disebut dengan *Mazhab Muta'akhkhirîn.*

Sebenarnya persoalan *kalâm* dalam masalah akidah Islam menjadi semacam ilmu atau seni. Menurut istilah para pendahulu, *kalâm* disebut sebagai kumpulan sistem pengetahuan, seputar tema-tema terbatas: seperti zat Allah, sifat-sifat-Nya dan perbuatan-perbuatan-Nya. Dalam pandangan al-Jâbirî, munculnya *kalâm* bersamaan dengan munculnya Mu'tazilah. Mereka mendapat julukan dari musuh-musuh besar mereka sebagai: "Pemilik (penggagas) kalâm, ahli debat (dialektis), pemilah argumen, pencetus gagasan, pengambilan dasar hukum, dan ahli argumentasi terhadap penentang mereka dan berbagai macam kalam. Mereka juga membedakan antara pengetahuan yang bersifat *samâ'î* (berdasar wahyu) dan pengetahuan rasional dan orang-orang yang bersikap adil (berada di tengah-tengah) dalam memandang lawan polemiknya" (Al-Multi, 1968. Lihat juga al-Jâbirî, *op. cit*.: 22)

Pandangan ini merupakan pandangan Mu'tazilah di satu sisi. Di sisi lain, Abû Hasan al-Asy'ârî yang menjadi rujukan mazhab. Al-Asy'ârî, sebelumnya, adalah penganut mazhab Mu'tazilah. Dia melepaskan diri dari gurunya dan mendeklarasikan kelompoknya sebagai *Ahl as-Sunnah.* Pemisahan murid dari gurunya, tidak dimaksudkan sebagai bentuk pemisahan murni.

Pada umumnya pemisahan ini dipahami sebagai pelepasan dari masalah cabang-cabang, sementara dari hal yang bersifat dasar, sang murid tetap terikat dengan gurunya, walaupun mengambil bentuk lain. Jadi, mazhab Asy'arî, sebagaimana berkembang setelah pendiriannya, tetap terikat pada metode mazhab Mu'tazilah. Asy'arî banyak sekali terpengaruh oleh premis-premis Mu'tazilah yang rasional dan bentuk pemahaman ketuhanan mereka.

Hal itu juga terjadi pada mazhab Mu'tazilah, sebab peristiwa kelahirannya yang resmi, merupakan peristiwa pelepasan seorang murid dari gurunya. Wâsil ibn 'Athâ' memisahkan diri dari majlis gurunya, Hasan al-Basrî, sebagaimana diceritakan dalam kitab-kitab tentang perpecahan (*al-firâq*) dengan bentuk yang bermacam-macam. Yang paling terkenal adalah sebagaimana diceritakan Syahrastânî, bahwa: "pada suatu hari, seseorang menemui Hasan al-Bashrî, lalu dia bertanya: "Tuan, di zaman kita ini muncul sekelompok orang yang menghukumi kafir para pelaku dosa besar (*murtakib al-kabâ'ir*). Dosa besar menurut mereka adalah perbuatan kafir dan membuat mereka keluar dari agama. Mereka adalah kelompok Khawârij. Kelompok lain bersikap menangguhkan keputusan itu dan dosa besar menurut mereka tidak membahayakan iman, bahkan mengamalkan hal itu atas mazhab mereka bukanlah bagian dari rukun iman, perbuatan maksiat tidak membahayakan iman, sebagaimana ketaatan tidak ada gunanya jika berbarengan dengan kekafiran. Mereka adalah golongan Murji'ah. Bagaimana Tuan memberikan keputusan hukum bagi kami tentang keyakinan itu?" Hasan al-Bashrî berpikir sejenak. Tetapi sebelum menjawabnya, Wâsil ibn 'Athâ menjawab: "Saya tidak berpendapat bahwa pelaku dosa besar sebagai orang mukmin yang mutlak atau orang kafir mutlak, tetapi dia berada di antara dua posisi, yaitu tidak mukmin dan tidak kafir (*al-manzilah bain al-manzilatain*)". Setelah itu, Wâsil berdiri dan menyendiri di sudut masjid, sambil mengulang-ulang pendapatnya di hadapan jamâ'ah Hasan al-Bashrî. Kemudian Hasan mengatakan: "Wâsil telah melepaskan diri dari kita. Dia dan para sahabatnya kemudian memberinya nama sebagai Mu'tazilah". (Asy-

> *Peristiwa kelahiran politik bagi Mu'tazilah terjadi sebelum kelahirannya sebagai firqah, yaitu mengambil bentuk pelepasan politik atau dapat dikatakan "pelepasan dari politik praktis*

Syahrastânî, *op. cit*.: 47-48)

Peristiwa pemisahan ini dipandang sebagai kelahiran resmi Mu'tazilah sebagai aliran (*firqah*) atau mazhab yang mempunyai dasar-dasar yang definitif. Peristiwa kelahiran politik bagi Mu'tazilah terjadi sebelum kelahirannya sebagai *firqah*, yaitu mengambil bentuk pelepasan politik atau dapat dikatakan "pelepasan dari politik praktis". Hal itu diriwayatkan oleh Abû Husein al-Multî. Menurutnya, mereka memberi nama mereka sendiri sebagai Mu'tazilah ketika Husein bin 'Alî membai'at Mu'âwiyah sebagai khalifah. Dari peristiwa itu, mereka melepaskan diri dari Hasan, dari Mu'âwiyah dan dari semua manusia. Mereka adalah sahabat-sahabat 'Alî, karena itu mereka menempati rumah-rumah mereka dan masjid-masjid mereka. Mereka mengatakan: "kami akan menyibukkan diri dengan ilmu dan ibadah". Dengan sikapnya itu mereka memberi nama sebagai Mu'tazilah". (al-Multi, *op.cit*.: 36)

Dalam konteks kemunculan Mu'tazilah, kiranya sama saja bagi al-Jâbirî untuk mengambil riwayat tentang pelepasan politik pada "tahun jamâ'ah" (tahun penyerahan kepemimpinan Husein bin 'Alî terhadap Mu'âwiyah pada tahun 40 H), atau merujuk pada sikap *i'tizâl* para sahabat dari fitnah besar pada masa pemerintahan 'Utsmân bin 'Affân dan mereka menjauhi pergumulan antara 'Alî dan 'Utsmân, Talhah, Zubair dan 'Â'isyah, (Al-Jâbirî, 1990: 240) atau diutamakan riwayat yang berkaitan dengan peristiwa kelahiran resmi Mu'tazilah melalui Wâshil bin Athâ' yang melepaskan diri dari "sisi akidah" dari Hasan al-Bashrî. Hal ini dikarenakan, masalah ini berhubungan dengan semua riwayat tersebut. Karena itu, pengambilan riwayat-riwayat ini ditempuh melalui sisi peningkatan sikap, dari tingkatan aktivitas politik kepada tingkatan teoritis (penalaran) dan pemikiran. Dilihat dari

sisi perkembangan dasar-dasar internalnya, sejarah ilmu kalam merupakan sejarah perkembangan pemikiran dan penalaran (*"nazara"*) dalam Islam. Al-Jâbirî meletakkan kata *nazara* dalam tanda petik, untuk memberikan penekanan pada makna yang dikandung lafad *"al-nazru"* dalam wacana Islam Arab merupakan istilah yang diperhadapkan dengan *"al-'amal"*, dengan pengertian bahwa *"al-'amal"* merupakan wilayah syrî'at (*fiqh*) dan *"an-nazru"* merupakan wilayah akidah (ilmu *kalâm*) (Al-Jâbirî, *op. cit*.: 25)

Berdasarkan paparan di atas, sejarah ilmu kalâm merupakan sejarah penalaran dalam akidah. Penalaran adalah metode dan argumentasi, metode dan argumentasi yang didasarkan kepada penalaran. Dari aspek ini, dapat dibedakan antara empat pandangan tentang ilmu kalâm, yang masing-masing dinamai melalui nama-nama pendirinya. Empat pandangan tersebut yaitu, pandangan Wâsil ibn 'Athâ' dan pandangan Abî Huzail al-'Allaf. Keduanya berasal dari mazhab Mu'tazilah. Sedang lawannya berasal dari mazhab Asy'ârî, yaitu pandangan Abû Hasan al-Asy'ârî dan pandangan Fakhruddîn ar-Râzî. Pandangan ar-Râzî ini mencerminkan tingkatan baru dalam ilmu kalâm, yang oleh Ibn Khaldûn disebut dengan "Metode *Muta'akhkhirîn*" sebagai pembeda dari metode "Metode *Mutaqaddimûn*" yang meliputi tiga pandangan yang pertama. Pandangan yang terakhir ini tidak dibahas oleh Ibn Rusyd, karena itu kritiknya tentu saja tidak ditujukan kepada pandangan yang terakhir ini, sekalipun kritiknya terhadap Ibn Sinâ pantas diterapkan kepada yang terakhir, karena yang terakhir ini dibangun di atas pemahaman-pemahaman yang digagas Ibn Sinâ dalam kerangka membangun pemikirannya untuk mendamaikan agama dan filsafat.

"Counter Isu" Ideologis sebuah Dialektika

Perkembangan pemikiran Mu'tazilah tidak dilepaskan dari peran al-Ma'mûn, khalifah Banî Abbâsîyah, yang menerapkan Mu'tazilah sebagai mazhab negara. Kemajuan pemikiran ini mencapai puncaknya hingga berakhir dengan kemunculan paham *Ahl as-Sunnah*, yang diawali dengan kemunculan paham Asy'ariyah. Mazhab Asy'âriyyah ini merupakan bentuk antitesis dari mazhab Mu'tazilah, sehingga secara dialektis memunculkan

pandangan baru yang disebut Ahl as-Sunnah.

Tidak diketahui secara pasti sebab-sebab yang mendorong Asy'arî (260-324 H) meninggalkan barisan Mu'tazilah setelah beberapa waktu lamanya dia bergabung dengan mereka dalam *halaqah-halaqah* yang mereka adakan. Menurut sebagian riwayat, hal ini berjalan kira-kira empat puluh tahun lamanya. Asy'arî telah menjadikan Abû 'Alî Muhammad al-Jubâ'î (235-330 H), seorang tokoh Mu'tazilah, murid Abû Ya'qûb al-Syihâm dari sahabat Abû Huzail al-'Allaf, seorang gurunya. Beberapa sumber yang berbeda menyatakan bahwa sebab-sebab yang membuat Asy'ârî meninggalkan barisan Mu'tazilah adalah karena munculnya keraguan dan beberapa pertanyaan yang tidak dia temukan jawabannya yang memuaskan dari gurunya, al-Jubâ'î. Hal inilah yang mendorong Asy'ârî melepaskan diri dari barisan Mu'tazilah, sebagaimana diriwayatkan oleh beberapa buku biografi dan *Tabaqat-tabaqat* dengan bentuk dan persaksian yang berbeda-beda.

Perkembangan pemikiran Mu'tazilah tidak dilepaskan dari peran al-Ma'mûn, khalifah Banî Abbâsîyah, yang menerapkan Mu'tazilah sebagai mazhab negara

Riwayat yang paling klasik tentang masalah ini adalah apa yang diceritakan oleh Ibn Nadim bahwa Abû Hasan al-Asy'ârî adalah orang Bashrah. Sebelumnya dia adalah penganut mazhab Mu'tazilah. Pada saat berada di masjid Jâmi' Bashrah, bertepatan dengan hari Jumat, dia bertaubat dari pendapatnya tentang keadilan dan penciptaan al-Qur'an. Dia menaiki kursi, dan dengan suara keras dia memanggil manusia: "Barangsiapa yang telah mengetahui saya, dia mengetahui saya, barangsiapa yang belum mengetahui saya, maka saya sendiri yang akan memperkenalkannya. Saya adalah *fulân ibn fulân.* Dulu saya

berpendapat tentang kemakhlukan al-Qur'ân, Allah tidak dapat dilihat melalui mata, perbuatan-perbuatan manusia adalah kita sendiri yang melakukannya. Sekarang saya bertaubat dari pendapat itu dan hendak memberikan sanggahan terhadap Mu'tazilah". Kemudian dia keluar dengan membongkar kejelekan dan keaiban mereka". (Ibn Nadim: 181, dalam cetakan lain: 271). Menurut riwayat, peristiwa itu digunakan sebagai cerita. Sebagian yang lain memberikan batasan pernyataan bahwa, dalam memproklamirkan diri di masjid, Asy'ârî mengatakan: "Saksikanlah bahwa saya dulu hidup bukan dalam agama Islam, sekarang saya telah masuk Islam, dan saya telah bertaubat dari pendapat I'tizâl yang saya pegang terdahulu." (Ibn Asâkir, 1347: 40)

Bertaubatnya Abû Hasan al-Asy'ârî ini, riwayat-riwayat sepakat bahwa sikap itu sebagai akibat dari perbedaan pandangan antara Asy'ârî dengan gurunya, al-Jubâ'î. Banyak versi yang menceritakan masalah ini, tetapi yang paling terkenal adalah riwayat yang menceritakan bahwa: "Asy'ârî bertanya kepada gurunya, al-Jubâ'î: "Wahai guru, apa pendapatmu tentang tiga orang: mukmin, kafir dan anak kecil? (maksudnya kehidupan mereka di hari kiamat). Al-Jubâ'î menjawab: "Orang mukmin termasuk golongan yang berderajat tinggi, orang kafir termasuk golongan yang celaka dan anak kecil termasuk golongan yang selamat". Asy'arî menyanggah: "bagaimana jika anak kecil itu hendak meningkat pada golongan yang berderajat tinggi, apakah hal itu mungkin? Al-Jubâ'î menjawab: "tidak". Tentang anak kecil itu, dia mengatakan bahwa: "orang mukmin memperoleh derajat tinggi melalui ketaatan, sementara dengan kamu (anak kecil) tidak demikian". Asy'arî menyanggahnya "jika dia (anak kecil itu) mengatakan, kekurangan itu bukan kesalahan saya. Jika kamu menghidupkan saya, niscaya saya akan melakukan ketaatan-ketaatan sebagaimana orang mukmin tersebut". Al-Jubâ'î menjawab: "Allah akan berkata kepadanya: "Aku lebih tahu bahwa jika kamu tetap hidup, niscaya kamu akan berbuat maksiat dan akan dihukum, karena itu, Aku memelihara kemaslahatanmu dan umatmu sebelum mencapai umur *taklîf*". Asy'ârî menyanggahnya lagi: "jika orang kafir bertanya: "wahai Tuhanku,

Mu'tazilah telah mengarahkan permusuhannya terhadap golongan luar, yang menyatakan tentang keberbilangan Tuhan (al-masnawîyyah)

Engkau mengetahui keadaannya sebagaimana Engkau mengetahui keadaanku, kenapa Engkau tidak memelihara kemaslahatanku sebagaimana terhadap anak kecil tersebut?" Kemudian al-Jubâ'î terdiam. Jelaslah, bahwa yang hendak ditetapkan dalam pandangan ini adalah kegagalan (batalnya) pendapat Mu'tazilah tentang kebebasan berkehendak pada manusia dan bahwa Allah hanya melakukan kemaslahatan.

Mu'tazilah telah mengarahkan permusuhannya terhadap golongan luar, yang menyatakan tentang keberbilangan Tuhan (*al-masnawîyyah*), kemudian mereka mempertegas pemikirannya tentang keesan Tuhan dan menuntun mereka mendebat musuh-musuh mereka tentang masalah *tanzîh* melalui lahiriyah ayat-ayat al-Qur'ân dan mereka terpaksa mentakwilkan ayat-ayat yang mengandung makna ambigu antara Allah dan makhluk-Nya, dengan bersandar kepada firman-Nya: "Tidak ada sesuatu yang serupa dengan-Nya", dan ayat-ayat muhkamât yang secara lahiriyah memberi efek makna yang menyerupakan Tuhan dengan makhluk dan *tajsîm.*

Pandangan ini merupakan satu sisi. Di sisi lain, dari sisi akidah, Mu'tazilah telah mewarisi aliran salaf yang menganut akidah Jabariyah, yang menjadi fokus utama para hakim Umayyah, sebagai dasar kedua mereka (Mu'tazilah): "keadilan" yang menyatakan bahwa Allah tidak mungkin melakukan sesuatu kecuali yang membawa kemaslahatan dan yang lebih maslahah, bahwa keburukan dan yang semacamnya serta jenisnya adalah dari manusia dan bukan dari Allah, bahwa manusia bebas memilih "menciptakan perbuatan-perbuatannya sendiri", manusia yang bertanggung jawab atas perbuatannya sendiri dan bahwa Allah akan memberikan balasan yang setimpal dengan apa yang

dikerjakannya. Jika dia mengerjakan kebaikan, dia akan mendapat balasan baik dan jika dia melakukan keburukan, dia akan mendapat balasan buruk. Itu semua merupakan janji dan ancaman Allah. Allah tidak akan menyalahi janji dan ancaman-Nya.

Walaupun dalam hal itu mereka bersandar pada ayat-ayat al-Qur'an melebihi argumen rasional, di sana tetap ada celah untuk selalu menentang mereka dengan cara yang sama, yaitu berpegang pada ayat-ayat al-Qur'an yang lain, yang secara lahiriyah menandakan makna yang berbeda dengan yang diakui Mu'tazilah, seperti ayat-ayat yang menandaan bahwa semua perbuatan disandarkan kepada Allah dan ayat yang meniadakan kehendak dan ikhtiar manusia (pandangan Asy'ârî dengan gurunya seputar anak kecil yang masuk dalam kerangka pandangan ini, karena yang tampak anak kecil tidak mempunyai kehendak dan ikhtiar).

Mu'tazilah mengangkat pemikiran ketuhanan ke derajat yang lebih tinggi (*tauhîd dan tanzîh*) dengan menghindari pemahaman masyarakat umum dan lahiriah nash. Mereka juga mengangkat masalah keadilan Tuhan ke derajat yang lebih tinggi, dan bertentangan dengan pemikiran bahwa Allah mempunyai kebebasan mutlak melakukan apa saja yang dikehendaki dan mampu melakukan apa saja, dan seolah-olah kebebasan dan kemampuan tidak mungkin dinisbatkan kepada manusia kecuali menurut karakter yang mutlak bagi kebebasan dan kemampuan dua Tuhan.

Dari sini, tampaknya Abû Hasan al-Asy'ârî--secara historis, bukan secara individual--seolah-olah berjalan di atas mazhab Mu'tazilah guna menciptakan mazhab "tengah", untuk membangun "keseimbangan" antara dua situasi; antara *tanzîh* yang menjadi tuntutan rasionalitas akal dalam menghadapi aliran dualisme, trinitas, *mujassimah* beserta kolega-koleganya, dan antara kebanyakan ayat al-Qur'an yang tidak dapat meluruskan keimanan masyarakat umum, tidak pula dapat memperkokoh akidah mereka, kecuali dengan jalan mengambil makna lahiriah ayat. Ini di satu sisi. Di sisi lain, juga antara kebebasan dan kekuasaan Allah yang mutlak dan derajat kebebasan dan

kekuasaan yang dinisbatkan kepada manusia, sehingga dia "berusaha" melakukannya dan bertanggung jawab atas perbuatannya. Sebenarnya, apa yang dia tawarkan ini adalah pemikiran tentang *"kasb"* yang oleh Abû Hasan al-Asy'ârî dijadikan ganti dari konsep tentang kebebasan berkehendak dan "penciptaan perbuatan-perbuatan".

Mu'tazilah mengangkat pemikiran ketuhanan ke derajat yang lebih tinggi (*tauhîd dan tanzîh*) dengan menghindari pemahaman masyarakat umum dan lahiriah nash

Ilusterasi yang dimajukan Ibn Khaldûn tentang Abû Hasan al-Asy'ârî dan peranannya dalam sejarah perkembangan akidah Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ'ah, bahwa dia mengikuti apa yang telah dibangun ulama Salaf, yang menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an yang membawa efek penyerupaan; "mereka mengakuinya sebagaimana adanya, artinya mereka percaya bahwa ia datang dari Allah dan mereka tidak mengemukakan penakwilan dan penafsirannya, ka-rena mungkin saja ia sebagai ujian bagi manusia, karena itu kita harus membiarkannya dan tunduk kepadanya. Demikianlah-menurut Ibn Khaldûn-Abû Hasan al-Asy'ârî, seorang imâm para ahli kalâm, mengambil jalan tengah di antara banyak jalan, meniadakan penyerupaan, menetapkan sifat-sifat maknawiah, membatasi pemahaman tentang *tan-zîh* sebatas apa yang dikemukakan ulama Salaf, kemudian menetapkan sifat-sifat maknawiah yang empat (*'ilm, hayâh, irâdah, dan qudrah*), *sama', basar* dan *kalâm* yang tegak dalam dirinya. Hal itu dilakukan secara rasional (akal) dan syar'î (*naqal*). Asy'ârî menyanggah para ahli bid'ah (Mu'tazilah) tentang itu semua. Dia berbicara tentang mereka seputar bid'ah-bid'ah yang mereka buat, seperti pendapat mereka tentang kemaslahatan (*as-salâh*), yang lebih maslahah (*al-aslah*), kebaikan (*tahsîn*) dan kejelekan (*taqbîh*), dan menyempurnakan

keyakinan tentang hari kebangkitan, keadaan surga, neraka, pahala dan siksa, dan menyertakan juga masalah *imâmah*, yang menurut mereka dipandang sebagai akidah keimanan".

Selanjutnya, Ibn Khaldûn menyatakan: "banyak sekali pengikut Abû Hasan al-Asy'ârî. Setelah meninggalnya, mereka mengikuti jalan Asy'ârî melalui muridnya, seperti Ibn Mujâhid dan yang lainnya. Dari merekalah, Abû Bakr al-Baqillânî mengambil metode tentang kepemimpinan dan pengajarannya, dan meletakkan premis-premis rasional yang menjadi tumpuan argumen dan penalaran, seperti penetapan tentang substansi (*al-jauhar al-fardî*) dan kekosongan, aksiden tidak mungkin tegak melalui aksiden, dua waktu tidak kekal. Contoh-contoh itu semua merupakan dasar argumen mereka dan menjadikan kaidah-kaidah ini mengikuti akidah-akidah keimanan sesuai argumen tersebut, dan bahwa kerusakan argumen berakibat pada kerusakan masalah yang dibicarakan. Setelah Abû Bakr al-Baqillânî, datang Imâm Haramain, yaitu Abû al-Ma'âlî. Guna mendukung jalan yang ditempuhnya, dia menulis buku *"asy-Syâmil"* dengan pembahasan yang sangat luas, kemudian meringkasnya ke dalam bentuk buku *"al-Irsyâd"*. Sebagian umat Islam menjadikannya sebagai imam bagi akidah mereka. (Ibn Khaldûn: 1046-1047)

Kemapanan Ideologi: Sebuah Stagnasi Pemikiran

Kendatipun penjelasan Ibn Khaldûn di sini sebatas membicarakan tentang ilmu kalâm, khususnya pada tataran metode, sebenarnya penciptaan premis-premis rasional oleh al-Baqillânî terhadap mazhab Asy'ârî, sebagaimana dikemukakan Ibn Khaldûn, yaitu pembatasan penalaran tentang substansi dan aksiden di satu sisi, dan prinsip "kerusakan argumen (dalîl) berakibat rusaknya masalah yang dibahas (*madlûl*)" atau "sesuatu yang tidak ada dalilnya wajib ditolak" di sisi lain, menurut hemat al-Jâbirî, telah mengubah mazhab ini kepada akidah yang kaku dan ruwet, jauh dari kesederhanaan "mazhab *Ahl as-Sunnah*" yang berhukum pada lahiriah nash-nash agama, al-Qur'an dan Sunnah. Prinsip yang dibuat al-Baqillânî adalah

"sesuatu yang tidak ada dalilnya harus ditolak" menjadikan mazhab ini bergantung pada "penalarannya" tentang substansi dan aksiden yang menjadi pijakan argumen, baik argumen tentang adanya Allah, atau tentang hubungan sifat dengan dzat-Nya, atau yang berhubungan dengan perbuatan-perbuatan-Nya dan karakter perbuatan-perbuatan manusia dan sesuatu yang muncul dari sesuatu yang lain. Sementara itu, semua yang mereka katakan tentang "substansi-substansi" dan "aksiden-aksiden", semata-mata terkaan belaka dan penilaian yang tidak berdasar, baik dalam agama dan tidak pula dalam rasionalitas akal, sebagaimana dijelaskan Ibn Rusyd. Ia hanyalah tuntutan untuk memperlebar perdebatan antara Mu'tazilah dan lawan-lawannya dari luar, terutama dari ahli *Milal* dan ahli *Nihal* dan cabang-cabangnya.

Al-Juwainî yang oleh "manusia dijadikan imâm bagi akidah mereka", sebagaimana dikatakan Ibn Khaldûn, sebenarnya tidak menawarkan pemikiran baru. Dia hanya mengumpulkan pemikiran-pemikiran mazhab atas dasar apa yang telah diakui oleh para ulama salaf dan membentuknya dengan ringkas dan padat, dengan mengabaikan model perdebatan al-Baqillânî dan pemikir pada masanya, yaitu model: "jika mereka mengatakan...maka kami katakan", model dialog. Abû al-Ma'âlî al-Juwaini menikmati posisi tertinggi di antara tokoh mazhab Asy'arî terutama jika kita lihat dia sebagai seorang yang berkepribadian yang cakap (rasional) dalam ujian yang menimpa mazhab Asy'arî (*mihnah mazhab Asy'ârî*), tahun 445 H di bawah kekuasaan al-Kandarî, menteri *Tagaral Bîk.* Al-Kandari adalah seorang penganut mazhab Mu'tazilah yang menindas mazhab Asy'ârî dan Syâfi'îyyah serta mengusir pemimpin-pemimpin mereka, seperti Abû al-Ma'âlî al-Juwainî. Mereka dipaksa meninggalkan negeri mereka, yaitu Khurasan. Al-Juwainî menuju dan berlindung di Makkah dan Madinah dan kira-kira empat tahun lamanya "dia mengajar, memberi fatwa dan mengumpulkan metode-metode mazhab". Dari sinilah dia mendapat sebutan "Imâm Haramain". Ketika kembali ke negaranya, Naisyabûr, setelah berlalunya peristiwa *mihnah*, dia berhenti mengajar dan dia mempunyai tugas besar di hadapan menteri *Nizâm al-Mulûk*,

pemilik madrasah-madrasah yang mengambil nama dari namanya.

Masa kekuasaan *Nizâm al-Mulûk* adalah masa pembentukan ideologi (akidah) mazhab Asy'arî melawan "kelompok yang berbeda dengan mereka", terutama dengan aliran Batini (*Bâthinîyyah*). Al-Juwainî telah menguasai ketetapan-ketetapan mazhab Asy'arî dalam bentuknya yang paling akhir dan dalam bingkai metode kelompok *mutaqaddimîn*, sementara muridnya, Al-Ghazâlî, menguasai masalah penting kedua, yaitu masalah sanggahan terhadap Bâthinîyah dan para filsuf. Hanya saja, hal sangat penting yang tidak boleh kita lupakan adalah jarak panjang yang memisahkan antara al-Baqillânî dan al-Juwainî, yaitu kira-kira seperempat abad kelima hijriah (al-Baqillânî meninggal th. 403 H dan al-Juwainî meninggal th. 478 H). Pada masa panjang ini, Mazhab Asy'arî memperkenalkan perkembangan yang sangat penting pada tataran ideologi politik dan menjadi mazhab resmi negara pada masa kekuasaan khalifah Abbâsîyah, al-Qâdir, yang kekuasaannya berumur panjang (mulai 386 H hingga 422 H) dan melibatkan negara ke dalam pertentangan kalam fiqh.

- **Mazhab Asy'arî**
- **memperkenalkan**
- **perkembangan yang**
- **sangat penting pada**
- **tataran ideologi politik dan**
- **menjadi mazhab resmi**
- **negara pada masa**
- **kekuasaan khalifah**
- **Abbâsîyah, al-Qâdir**

Pada tahun 408 H, "Khalifah al-Qâdir mengirim surat keputusan resmi yang berisi tentang perlawanan terhadap Mu'tazilah. Dia memerintahkan mereka untuk meninggalkan ilmu kalam, tidak mempelajari dan bernalar dalam kerangka mazhab Mu'tazilah dan pemikiran-pemikiran yang menyalahi Islam dan juga memperingatkan mereka--jika menyalahi perintahnya--dengan tindakan dan hukuman. Mahmûd di Gaznah memerintahkan Amîr al-Mukminîn agar menjalani sunnahnya dalam memerangi orang-orang yang

Pemikiran Islam klasik merupakan sebuah khazanah yang patut diapresiasi, namun demikian bukan berarti harus diikuti sepanjang zaman

menyalahinya, mengasingkan mereka, menjebloskan mereka ke dalam penjara dan melaknat mereka di atas mimbar-mimbar. Hal ini menjadi sunnah dalam Islam". Lihat Ibn Jauzî, *Al-Muntadhîm fî Târîkh al-Islâm* seperti dinukil oleh Adam Mitiz, *al-Hadhârah al-Islâmîyah fî al-Qarn al-Râbi' al-Hijrî,* jilid I, terj. Muhammad 'Abd al-Hâdî Abû Raidah, 1957: 363.

Deklarasi (draft statemen*)* yang sangat terkenal yang juga dikirim secara resmi oleh khalifah Baghdâd, tahun 433 H., yang dikenal dengan nama *"al-Bayân al-Qâdirî.* Khalifah memerintahkan untuk dibaca di kantor-kantor: "para *fuqahâ'* menulis langkah-langkah mereka di dalamnya bahwa ini adalah keyakinan kaum muslimin dan barangsiapa yang menyalahinya, dia menjadi *fâsiq* dan *kâfir*". Deklarasi ini mengulang-ulang akidah mazhab Asy'ârî dengan ungkapan yang bersifat "undang-undang umum", seolah-olah resmi keputusan pemerintah: "Ini artinya adalah akhir perkembangan ilmu kalam. Seseorang yang cerdas akan dapat melihat bahwa di setiap kalimat dalam keyakinan ini terdapat pangkal pertentangan-pertentangan pada kurun yang telah berlalu". (Mitiz, *ibid*.).

Pada masa panjang ini juga diperkenalkan Khurasan, negara yang di dalamnya terdapat banyak tokoh-tokoh mazhab Asy'ârî, seperti Abû Bakar bin Fârûq al-Isfahânî (406 H), Abû Ishâq al-Isfarâyainî (418 H) dan Abû Mantsûr 'Abd al-Qâhir al-Bagdâdî (429 H). Mereka adalah guru-guru mazhab dan karena kegigihannya, mereka dinobatkan sebagai kehormatan dalam deklarasi *"al-I'tiqâd al-Qâdirî"* (433 H).

Kritik Nalar atas Stagnasi Pemikiran Kalam

Pemikiran Islam klasik merupakan sebuah khazanah yang patut diapresiasi, namun demikian bukan berarti harus diikuti sepanjang zaman. Oleh karena itu, kita sudah sepatutnya memberikan apresiasi pula terhadap pemikiran baru yang lebih kontekstual sebagai jawaban atas persoalan yang sedang dihadapi oleh umat manusia. Pemikiran Asy'ârî sebagai komponen bangunan pemikiran teologi *Ahl as-Sunnah*-bagi sebagian umat Islam-dipandang final. Ini menandakan sikap stagnan muncul di kalangan sebagian umat Islam. Bahkan, stagnasi ini ditandai dengan dimunculkannya deklarasi *"al-I'tiqâd al-Qâdirî"* yang mengukuhkan paham Asy'ârî sebagai aliran teologi yang baku. Ini mengesankan paham ini sebagai paham yang "final".

Kritik al-Gazâlî ini menumbuhkan semangat untuk meresponsnya bagi kalangan filosof, semisal Ibn Rusyd (520-595 H). Ibn Rusyd mengeritik al-Gazâlî dengan menyusun sebuah kitâb *Tahâfut at-Tahâfut*

Stagnasi pemikiran ini membawa ke arah keterkungkungan pemikiran Islam yang mengingkari dinamika kontinuitas, jika kita mau belajar dari pemikiran Islam klasik-khususnya masa pra dan pasca al-Gazâlî-sesungguhnya sangat menarik untuk disimak dan diteladani. Pemikiran para filsuf yang dipandang menyimpang dari pemikiran kaum teolog dikomentari dan dikritik oleh al-Gazâlî, yang kemudian memunculkan sebuah karya tulisnya, *Maqâsid al-falâsifah*. Dari kitab ini, al-Gazâlî menangkap ada tiga pemikiran filosof yang bertentangan dengan ajaran Islam, yakni: "kekekalan alam, kebangkitan akhirat hanya ruh saja, dan Tuhan hanya mengetahui yang *"kullîyah"* saja". Dari pemikiran ini, dia melahirkan buku lagi, *Tahâfut al-Falâsifah* (Kerancuan Pemikiran Kaum Filosof).

Kritik al-Gazâlî ini menumbuhkan semangat untuk meresponsnya bagi kalangan filosof, semisal Ibn Rusyd (520-595 H). Ibn Rusyd mengeritik al-Gazâlî dengan menyusun sebuah kitâb *Tahâfut at-Tahâfut* (Kerancuan dalam Kerancuan). Hal itu menggambarkan mazhab *mutaakhkhirîn* yang "mencampuradukkan dua karakter keilmuan (antara ilmu kalam dan filsafat), kemudian mereka menganggapnya sebagai satu pemahaman terhadap ma-salah-masalah yang ambigu". (Ibn Khaldûn: 1048-1049).

Ilustrasi di atas menggambarkan betapa dinamikanya pemikiran di kalangan intelektual muslim, mereka menganggap sebuah pemikiran senantiasa berkembang dan berubah sehingga kita tidak bisa hanya mengandalkan pada mewarisi pemikiran pendahulunya melainkan senantiasa mencari dan mencari.

Buku yang ada di hadapan Anda ini merupakan keinginan penulis untuk menumbuhkan semangat berkarya dan menyebarkan ide-ide segar kendatipun kajian semacam ini dalam studi Islam bukanlah sesuatu yang baru (sekali). Setidaknya, keinginan itu berupaya menumbuhkan gairah pemikiran di kalangan intelektual, terutama muslim, guna menggali kearifan lokal (*local wisdom*) yang kini sedang tercerabuti oleh gerakan Islam "fundamental" yang cenderung melihat agama dari teks tertulis, tapi acapkali abai akan makna konteks sosial, politik dan sejarah yang senantiasa "hidup". *)

DAFTAR PUSTAKA

Asy-Syahrastânî, Abû al-Fâtih Muhammad 'Abd al-Karîm, *al-Milal wa an-Nihal.* Pentahqîq 'Abd al-'Azîz al-Wakîl, dua juz dalam satu jilid, al-Qâhirah: Mu'assasat al-Halbi, 1968, jilid II.

al-Jâbirî, Muhammad Abed. *Nalar Filsafat dan Teologi Islam*, terj. Yogyakarta: Ircisod, 2003.

_______. *al-'Aql as-Siyâsî al-'Arabî*, Beirût: Maktabah, 1990.

al-Multi, Abû Husein. *at-Tanbîh wa ar-Radd 'alâ Ahl Kalâm al-Ahwâ' wa al-Bid'*, Beirût: Maktabah al-Masnâ bi Bagdâd wa Maktabah al-Ma'ârif, 1968.

Ibn Nadim, *al-Fihrisât,* cet. Mesir.

Ibn Asâkir, *Tabyîn Kizbî al-Muftarî,* Damaskus: tp, 1347

Ibn Khaldûn, *al-Muqaddimah*, jilid III.

Ibnû Jauzî, *Al-Muntazîm fî Târîkh al-Islâm*.

Mitiz, Adam. *al-Hadârah al-Islâmîyyah fî al-Qarn ar-Râbi' al-Hijrî,* jilid I, terj. Muhammad 'Abd al-Hâdî Abû Raidah, Mesir: Lajnah Taklîf wa al-Tarjamah wa al-Nashr, 1957.

**Refleksi Sejarah
Sosial Politik Pemikiran:**

MENUJU FALSAFAH KALAM

**Khawarij
Murji'ah
Jabariyah &
Qadariyah**

KHAWÂRIJ

Pendahuluan

Persoalan pertama kali muncul dalam pemikiran Islam adalah problematika politik. Selanjutnya, berkembang menjadi persoalan teologi. Permasalahan ini menjadi meluas akibat banyaknya interpretasi terhadap realitas sejarah sîrah rasûl. Rasul sendiri tidak memberikan petunjuk teknis mengenai sistem suksesi kepemimpinan sehingga pasca Rasul wafat para sahabat mencari legitimasi bagaimana menyelesaikan persoalan itu dengan menengok ke periode Rasul.

Problematika politik juga muncul pada masa pemerintahan 'Utsmân ibn 'Affân, khalifah ketiga setelah Abû Bakr dan 'Umar ibn al-Khattâb. Politik nepotisme yang dijalankan 'Usmân mempercepat lahirnya berbagai pemberontakan dari banyak pihak, yang mengakibatkan terbunuhnya 'Usmân sebagai reaksi klimaks mereka. Khalifah keempat 'Alî ibn Abî Tâlib diangkat menggantikan 'Usmân dalam suasana yang tidak menyenangkan dan posisi tidak menguntungkan. Mengingat sebab akibat terbunuhnya khalifah sebelumnya disinyalir erat kaitannya dengan 'Alî ibn Abî Thâlib.

Mula-mula pemberontakan Thalhah dan Zubair atas dukungan 'Aisyah yang dikenal dengan perang unta (Perang *Jamâl*) tahun 656 M./37 H di Irak dapat dipadamkan oleh 'Alî. Thalhah dan Zubair terbunuh sedangkan 'Aisyah dikirim kembali

Akibat keputusan peristiwa arbitrase muncul pendukung yang tidak puas terhadap keputusan tersebut. Kelompok ini memisahkan diri dan membentuk barisan anti 'Alî dan Mu'âwiyah beserta mereka yang terlibat dalam peristiwa arbitrase di *Dawmat al-Jandal*. Kelompok inilah yang dikenal dengan *al-Khawârij*

ke Mekah (Nasution, 1986: 4). Pemberontakan selanjutnya dilancarkan oleh Mu'âwiyah, gubernur Damaskus dengan alasan 'Alî bertanggung jawab atas terbunuhnya 'Usmân. Pertempuran Mu'âwiyah melawan 'Alî di Shiffîn mengambil penyelesaian dengan jalan Arbitrase (*tahkîm*). Keputusan arbitrase dari perwakilan kedua belah pihak, Abû Mûsâ al-Asy'ari dan 'Amr ibn al-'Âsh sangat menguntungkan Mu'âwiyah dan merugikan 'Alî.

Akibat keputusan peristiwa arbitrase muncul pendukung yang tidak puas terhadap keputusan tersebut. Kelompok ini memisahkan diri dan membentuk barisan anti 'Alî dan Mu'âwiyah beserta mereka yang terlibat dalam peristiwa arbitrase di *Dawmat al-Jandal*. Kelompok inilah yang dikenal dengan *al-Khawârij.*

Kehadiran kaum al-Khawârij membawa perubahan persoalan-persoalan politik kepada Teologi, karena dalam perkembangan ajaran-ajarannya mengundang perdebatan yang bersifat teologis.

Al-Khawârij

Asal kata *al-Khawârij* adalah *kharaja,* artinya keluar. Nama itu diberikan kepada golongan yang keluar jamaah 'Alî di saat 'Alî menerima *tahkîm* dari Mu'âwiyah dalam pertempuran Shiffîn. Dinamakan al-Khawârij, karena mereka keluar dari rumah mereka dengan maksud berjihad di jalan Allah (Ashshiddieqy, 1973: 168). Pendapat lain mengatakan bahwa pemberian nama itu dinisbahkan kepada surat an-Nisâ' ayat 100 yang menyatakan: *"Keluar dari rumah berhijrah kepada Allah dan Rasul-Nya"*.

Dengan demikian kaum al-Khawârij memandang diri mereka

sebagai orang yang meninggalkan rumah dari kampung halamannya untuk mengabdikan dirinya kepada Allah dan Rasul-Nya (Nasution., *op. cit*.: 11). Mereka dinamakan juga Syarâ dari kata yasyri, karena mereka menganggap diri mereka telah mereka jual kepada Allah (Ashshiddieqy., *loc. cit*.). Hal ini berdasarkan surat al-Baqarah ayat 207: "Ada manusia yang menjual dirinya untuk Allah".

Sebutan lain diberikan kepada mereka adalah *harûriyah.* Asal katanya, *harura*, yaitu suatu desa yang terletak di dekat Kufah (Irak). Di tempat tersebut, mereka berkumpul setelah memisahkan diri dari 'Alî, beranggotakan 12 (dua belas) ribu orang dan memilih 'Abd Allâh ibn Wahâb ar-Râsyidi menjadi Imam pengganti 'Alî ibn Abî Thâlib (Nasution., *loc.cit.*).

Menurut asy-Syahrastânî, al-Khawârij adalah setiap penentang Imâm sah, yang telah disepakati masyarakat, sepanjang zaman sejak masa Khulafâ' ar-Râsyidîn (Asy-Syahrastâni, 1967: 114). Para ahli sejarah menyebutkan bahwa al-Khawârij mulai tampak sejak zaman 'Usmân ibn 'Affân, yaitu kelompok yang keluar darinya sebagai balasan terhadap tindakan-tindakan yang dilakukannya (Khudari Bik, 1980: 166). Al-Khawârij pada bahasan ini sebagaimana asal katanya adalah orang-orang yang keluar dari barisan 'Alî dan menentangnya (Nasution, 1985: 95).

Alasan utama latar belakang berdirinya kelompok ini adalah adanya anggapan bahwa 'Alî dan Mu'âwiyah telah kafir, karena tidak menetapkan hukum berdasarkan hukum Allâh. Mereka berprinsip *"lâ hukma illa lillâh",* yang merupakan kelompok murni al-Khawârij, untuk itu mereka dinamakan *al-Muhakkimah.*

Mereka berpendapat bahwa khalifah adalah hak mutlak bagi Allah saja, tidak boleh dimiliki oleh seseorang atau suatu golongan. Karenanya, mereka tak boleh diangkat melainkan orang yang cukup cakap dan ahli, dari mana saja dan siapa saja (AshShiddieqy, 1980: 107). Baginya, keputusan adalah hak Tuhan semata, maka keputusan harus diambil sesuai dengan perintah Tuhan dalam al-Qur'ân. Prinsip ini sebagaimana telah diketahui berasal dari ketidaksetujuan mereka terhadap *tahkîm* antara 'Alî dan Mu'âwiyah. Semua keputusan harus dikembalikan

Karakteristik kaum al-Khawârij tidak terbatas pada keteguhan pendirian mereka dalam mengambil makna lahir suatu kalimat, tetapi juga ada sifat-sifat lain seperti sikap berani mati dalam menghadapi bahaya tanpa suatu motivasi yang kuat

kepada Allah, sesuai dengan firman-Nya pada Q.S. Ali-Imran: 44, *"wa man lam yahkum bimâ anzal allâh faulaik hum al-kâfirûn"* (Barang siapa yang tidak menentukan hukum dengan apa yang diturunkan Allah adalah kafir). (Watt, 1987: 19)

Kaum al-Khawârij pada umumnya terdiri dari orang-orang Arab Badawi yang hidup di padang pasir yang serba tandus membuat mereka bersifat sederhana baik dalam tata cara hidup maupun dalam pemikiran, mereka mempunyai karakteristik keras hati, berani dan bersikap merdeka, tidak bergantung kepada orang lain. Meskipun mereka telah masuk Islam, sifat kebadawian mereka tidak berubah. Sebagai orang Badawi mereka tetap jauh dari ilmu pengetahuan, bersikap bengis, suka kekerasan dan tak gentar mati. Karenanya mereka memahami ajaran-ajaran Islam, yang terdapat dalam al-Qur'an dan al-Hadis, menurut lafaznya saja dan harus dilaksanakan sepenuhnya. (Nasution., *op. cit*.: 13)

Karakteristik kaum al-Khawârij tidak terbatas pada keteguhan pendirian mereka dalam mengambil makna lahir suatu kalimat, tetapi juga ada sifat-sifat lain seperti sikap berani mati dalam menghadapi bahaya tanpa suatu motivasi yang kuat (Abû Zahrah, 1992: 52). Sifat-sifat mereka saling bertentangan dalam hal taqwa, ikhlas, nekat, keras, dan tidak menggunakan pikiran dalam mengajak orang untuk mengikuti keyakinan mereka, yang membawa ke pemikiran yang membingungkan. Mereka sebelum Islam adalah orang-orang yang sangat fakir, setelah Islam datangpun secara materi keadaan mereka belum membaik, dalam kesahajaan berfikir, sempit pan-dangan, dan tanpa ilmu pengetahuan. Kondisi tersebut membentuk jiwa mereka menjadi

orang beriman yang fanatik akibat sempitnya pemikiran dan sikap ofensif yang tumbuh dari kondisi alam. Ketiadaan materi menjadikan mereka bersifat *zuhud*, sementara iman sedang menggelora dengan keyakinan yang benar dari segala kesenangan materi duniawi, serta mencurahkan segalanya bagi kesenangan ukhrawi (*Ibid.*: 54).

Penyelesaian *tahkîm* (arbitrase) menurut mereka bukan penyelesaian menurut ketentuan Allah, maka pihak-pihak yang menyetujui *tahkîm* dalam pandangan mereka dianggap telah kafir. Terma *"kâfir"* kemudian tidak lagi diartikan sebagai "orang yang ingkar kepada Allah tetapi juga dinisbatkan kepada orang-orang yang terlibat peristiwa *tahkîm* dan orang-orang yang mengerjakan dosa besar (*murtakib al-kabâ'ir*, *capital sinner*). Ini salah satu ajaran kaum al-Khawârij yang pertama.

Ajaran lainnya, tentang konsep *khilâfah* (kepemimpinan) bersifat lebih demokratis (Nasution., *op. cit*.: 12). Menurut mereka, khalifah harus dipilih melalui mekanisme pemilihan yang bebas, yang diambil dari seluruh umat Islam. Khalifah tidak harus dari suku Quraisy, tetapi boleh dari suku lain walaupun dari budak Habsyi. Khalifah terpilih menjadi pemimpin umat Islam, dan dia harus tunduk dan patuh kepada yang diperintahkan Allah, seandainya ia menyimpang, khalifah itu harus diganti (Amin, 1969: 258).

Konsepsi mereka tentang *khilâfah* berbeda dengan golongan Syî'ah yang mengharuskan khalifah dari keluarga Nabi S.A.W. (keturunan 'Alî) yang biasa disebut *ahl al-bait.* Hal ini ber-beda dengan pendapat *ahl as-sunnah* yang menyatakan bahwa khalifah itu harus dari suku Quraisy (*Ibid*.: 259).

Ajaran pokok kaum al-Khawârij yang terpenting lainnya ialah tentang iman dan amal, bahwa perbuatan (ibadah) yang diperintahkan oleh agama--seperti shalat, zakat, puasa, sadaqah, berlaku adil--adalah bagian dari iman. Iman menurut mereka tidak hanya sekadar kepercayaan saja, maka bagi mereka yang berkeyakinan bahwa "tidak ada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusan Allah" tetapi tidak diikuti dengan pelaksanaan kewajiban-kewajiban agama dan ia melakukan dosa besar maka ia telah kafir (*Ibid*.).

Pada perkembangannya, golongan al-Khawârij terpecah menjadi banyak sekte, dari setiap sekte kemudian terpecah lagi kepada sub-sekte. Asy-Syahrastâni membagi mereka ke dalam delapan sekte, yakni *al-Muhakkimah, al-'Azariqah, an-Najdah, al-Baihiah, al-Ajaridah, as-Sa'alibah, al-Ibâdiyah* dan *as-Sufriyah*.

Golongan al-Khawârij, dengan sifat kebadawian yang mereka pertahankan, mudah terpecah belah menjadi golongan-golongan kecil yang satu sama lain saling bermusuhan. Oleh karena itu, hanya ada beberapa hal yang menjadi ajaran pokok mereka, dalam arti hanya beberapa ajaran saja yang mereka sepakati. Pada perkembangannya, golongan al-Khawârij terpecah menjadi banyak sekte, dari setiap sekte kemudian terpecah lagi kepada sub-sekte. Asy-Syahrastâni membagi mereka ke dalam delapan sekte, yakni *al-Muhakkimah, al-'Azariqah, an-Najdah, al-Baihiah, al-Ajaridah, as-Sa'alibah, al-Ibâdiyah* dan *as-Sufriyah*. Selain dari itu adalah cabang dari sekte-sekte tersebut (Asy-Syahrastâni, *op. cit*.: 258). Al-Bagdâdî membagi kelompok ini menjadi dua puluh sekte sedang al-Asy'ârî menyebut sekte-sekte yang lebih banyak lagi.

Sekte-sekte dan Ajaran Khawarij

Al-Muhakkimah

Mereka ini adalah golongan al-Khawârij asli yang keluar dari mendukung 'Alî setelah terjadi peristiwa *tahkîm*. Dengan beranggotakan 12.000 orang, mereka berkumpul di Harûriah, sebuah desa yang terletak di dekat Kufah, mendirikan "negara" sendiri dan memilih 'Abd Allâh ibn Wahâb ar-Râsyidî sebagai imam mereka. Di antara para pemimpin mereka yang lain adalah 'Abd Allâh ibn Kawa dan 'Urwah ibn Jarîr (*Ibid*.: 115).

Menurut mereka, 'Alî, Mu'âwiyah, dan orang yang terlibat dalam menyetujui arbitrase dianggap bersalah dan telah menjadi kafir. Kemudian hukum kafir--oleh mereka-- diperluas, termasuk di dalamnya orang yang berbuat dosa besar.

Al-'Azâriqah

Nâfi' ibn al-'Azraq adalah salah seorang tokoh Khawarij. Pengikutnya disebut *al-'Azâriqah*. Kelompok ini merupakan sekte terbesar, kurang lebih berjumlah 20.000 orang. Mereka paling terkenal dan memiliki pengikut-pengikut yang kuat. Daerah kekuasaan mereka terletak di perbatasan antara Irak dan Iran.

Sekte ini mempunyai sikap yang lebih radikal, pelaku dosa besar tidak lagi disebut sebagai kafir, tetapi musyrik, yaitu suatu dosa besar yang dalam Islam sudah tak terampuni lagi

Sekte ini mempunyai sikap yang lebih radikal, pelaku dosa besar tidak lagi disebut sebagai kafir, tetapi musyrik, yaitu suatu dosa besar yang dalam Islam sudah tak terampuni lagi. Terma *musyrik* juga digunakan pada semua orang yang tak sepaham dengan mereka, bahkan juga terhadap orang yang sepaham, tetapi tidak mau berhijrah ke daerah mereka (Nasution., *op. cit*.: 14). Menurut Nâfi', tidaklah halal bagi pengikut-pengikutnya melaksanakan shalat dengan golongan lain, tidak boleh makan sembelihan mereka, tidak boleh kawin dengan mereka dan mengadakan warisan dengan selain golongan mereka (Amin., *op. cit*.: 260).

Imâm Abû Zahrah berpendapat bahwa ada enam ajaran dasar yang membedakan mereka dari golongan atau sekte al-Khawârij lainnya :

1. Terhadap pelaku dosa besar, mereka tidak menggunakan terma kafir, tetapi terma musyrik dan pelaku dosa besar tersebut akan kekal di dalam neraka dan halal untuk dibunuh dan diperangi.
2. Mereka menganggap daerah para penentang mereka sebagai *dâr al-harb*, karenanya di daerah tersebut boleh membunuh termasuk anak-anak, wanita-wanita dan tawanan. Kemudian mereka juga boleh memperbudak para penentangnya serta mereka yang menghalangi perang.
3. Mereka berpendapat bahwa anak-anak dari golongan

penentangnya kekal di dalam neraka, karena mereka membawa dosa kekafiran orang tuanya. Walaupun anak-anak golongan penentang mereka ini, secara pribadi, sesungguhnya tidak berdosa.

4. Tentang masalah fiqh, mereka tidak menetapkan hukum rajam, karena di dalam al-Qur'ân hanya ada *hadd jild* bagi pelaku zina.
5. Hukum *qadzaf* hanya berlaku bagi orang yang menuduh zina pada seorang *muhsanah*, tapi tidak ada orang yang menuduh zina pada *muhsan*. Hal itu dikarenakan mereka hanya menangkap makna lahir dari al-Qur'ân.
6. Mereka juga berpendapat bahwa para Nabi bisa saja berbuat dosa besar atau-pun dosa kecil. (Abû Zahrah, *op. cit.*: 83)

Kekuatan kelompok ini, berhasil dihancurkan oleh al-Muhallab ibn Abî Safrah. Al-Muhallab, dengan kecerdikannya, berhasil menghancurkan sekte ini sampai ke akar-akarnya dengan menggunakan politik "memecah belah" yaitu dengan menciptakan perpecahan dengan membuat pertentangan antara mereka.

An-Najdah

Nama kelompok ini diambil dari nama pemimpin mereka Najdah ibn Amir, mereka terdiri dari orang-orang Arabia Tengah (Yamâmah). Dalam sejarahnya mereka berhasil membentuk pemerintahan otonom, wilayah ke-kuasaannya membentang luas, yakni Arabia termasuk Bahrein, Hadramaut, Yaman, dan Thaif.

Mereka mempunyai pandangan lebih moderat dibanding al-Azariqah. Mereka tidak menghukum kafir para pengikutnya yang tidak berhijrah. Ada juga yang berpendapat bahwa mereka memberikan kewenangan kepada anggotanya yang hidup bukan di bawah pemerintahan Khawârij untuk ber-*taqiyyah* (Watt, *op. cit*.: 21).

Tentang konsep khalifah, mereka berpendapat bahwa

mengangkat pemimpin bukan kewajiban Syar'i tapi hanyalah untuk kemaslahatan. Ini berarti umat Islam tidak perlu mengangkat Imâm, apabila di antara mereka dapat saling mewasiatkan kebenaran. Nampaknya konsep sekte ini hampir menyerupai konsep komunisme tentang negara.

Sekte ini terpecah menjadi tiga sub-sekte, kelompok pertama di bawah kepemimpinan 'Athiyah ibn al-Aswâd yang pergi ke Sijistan, yang kedua mengadakan kudeta terhadap Najdah dan membunuhnya

Dalam sejarahnya, sekte ini terpecah menjadi tiga sub-sekte, kelompok pertama di bawah kepemimpinan 'Athiyah ibn al-Aswâd yang pergi ke Sijistan, yang kedua mengadakan kudeta terhadap Najdah dan membunuhnya kemudian menggantikannya dengan Abû Fâdik, kelompok yang ketiga adalah para pengikut setia Najdah.

Al-Ajâridah

Mereka adalah para pengikut 'Abd al-Karîm ibn Ajrâd, seorang pengikut 'Athiyah ibn al-Aswad yang memisahkan diri dari sekte Najdah, karenanya ajaran-ajaran mereka hampir sama dengan Najdah. Di antara ajaran mereka adalah bahwa orang-orang Khawârij boleh tidak berperang apabila mereka bertaqwa, hal ini berbeda dengan konsep Azâriqah yang mewajibkan jihad terus-menerus. Sekte ini tidak mewajibkan pengikutnya untuk hijrah dari daerah para penentang mereka. Menurut mereka harta para penentang tidak halal kecuali pemiliknya terbunuh dan tidak akan dibunuh orang yang tidak ikut berperang (Abû Zahrah, *op. cit*.,: 86). Akibat dari perselisihan-perselisihan yang terjadi di antara mereka, sekte inipun terpecah ke dalam kelom-pok Syaibiyyah, Maimûniyyah dan Sa'labiyyah.

Safariyah

Sekte ini dipimpin oleh Zayyad ibn Asfâr. Ajaran mereka mengenai pelaku dosa besar berbeda dengan ajaran Azâriqah. Menurut mereka bahwa bagi pelaku dosa yang sudah ada

ketetapan hukumnya di dunia tidak dihukum kafir, seperti pelaku zina, *qadzaf* dan pencuri. Sedangkan yang tidak ada ketetapan hukumnya, maka pelakunya dihukum kafir.

Mereka lebih sedikit penyimpangannya dari kaum Azariqah, mereka tidak menghalalkan darah kaum muslimin yang bukan pengikutnya dan tidak menyatakan bahwa daerah para penentangnya sebagai *dâr al-harb.*

Al-'Ibâdiyyah

Di antara sekte-sekte Khawarij, ada sekte yang dianggap paling moderat, yaitu *al-Ibadiyah*. Ajaran-ajarannya lebih dekat kepada masyarakat Islam mayoritas (baca: Jamâ'ah Islâmiyah) dan dalam pendiriannya mereka jauh dari sikap ekstrimitas. Barangkali, karena itu, sekte ini masih tetap bertahan sampai sekarang. Pengikutnya tersebar di Aljazair, Tunisia, Libia, Oman dan Zanzibar.

Para ahli sejarah mencatat, berkat kemoderatan mereka, baik ditinjau dari sudut pandang teologisnya maupun dari sikap politiknya yang tak mau mengadakan konfrontasi dengan Jamâ'ah Islam lainnya, mereka dapat mempertahankan eksistensinya, mereka berhasil mendirikan pemerintahan sendiri sejak tahun 753 M/135 H di Oman, mereka sangat gigih mempertahankan kedaulatan mereka sampai belasan abad. Mereka juga berhasil mendirikan daulat mereka di Aljazair, yaitu Daulat Rustamiyah dari tahun 777 M/160 H sampai tahun 909 M/296 H. (Nasution, 1992: 135)

Sekte yang dianggap paling moderat, yaitu al-Ibadiyah. Ajaran-ajarannya lebih dekat kepada masyarakat Islam mayoritas (baca: Jamâ'ah Islâmiyah) dan dalam pendiriannya mereka jauh dari sikap ekstrimitas.

Nama 'Ibâdiyah dinisbatkan kepada pemimpin mereka yang bernama 'Abd Allâh ibn 'Ibâd. Ia memisahkan diri dari golongan al-Azariqah pada tahun 686 M./66 H dan membangun

jama'ah baru. Setelah 'Abd Allâh wafat, ia digantikan oleh Jâbir ibn Zaid al-Azdi-bermukim di Basrah-dan wafat pada tahun 712 M/92 H. Dan selanjutnya diteruskan oleh pemuka-pemuka 'Ibâdiyah lainnya.

Di antara ajaran-ajaran mereka-menurut Abû Zahrah--adalah sebagai berikut :

1. Orang-orang yang tidak sepaham dengan mereka, tidak musyrik dan tidak mukmin. Mereka menyebutnya kafir nikmat bukan kafir dalam pengertian aqidah, karena orang-orang Islam yang tidak sepaham tidak kafir terhadap Allah.
2. Darah orang kafir nikmat haram ditumpahkan, dan daerahnya disebut *dâr al-tauhîd* kecuali kompleks tentara pemerintah yang bukan dari golongan mereka.
3. Rampasan perang dari kaum muslimin tidak halal, kecuali kuda dan senjata, sedangkan emas dan perak harus dikembalikan.
4. Mereka membolehkan kesaksian orang kafir nikmat dan boleh juga mengadakan hubungan perkawinan dan warisan (Abû Zahrah, *loc. cit*.).

Al-Baghdâdî dalam kitabnya, *al-Farq bain al-Firâq*, mengatakan bahwa ada dua kelompok al-Khawârij di samping kelompok-kelompok di atas yang dalam pelaksanaan prinsip-prinsipnya telah keluar dari Islâm, yaitu:

Al-Yazîdiyyah

Nama kelompok ini dinisbatkan pada Yazid ibn Anisah. Al-Yazidiyah adalah para pengikut Yazîd ibn Anisah al-Khâriji. Pada mulanya Yazîd adalah pengikut 'Ibâdiyah. Di dalam ajaran al-Yazidiyyah, ia mengatakan bahwa Allah SWT. akan mengutus seorang Rasul dari kalangan *'ajam* (bangsa non-Arab) dan membawa kitab yang akan menggantikan syari'at Muhammad.

Al-Maimûniyyah

Golongan ini merupakan pecahan dari sekte al-Ajaridah. Pemimpinnya Maimûn al-Ajrâdî. Ajaran Maimun yang dianggap telah menyimpang dari syari'at ialah bahwa mereka mengingkari surat Yûsuf dalam al-Qur'ân, karena di dalamnya, terdapat kisah

cinta Nabi Yûsuf. Mereka membolehkan nikah dengan cucu perempuan dari anak laki-laki dan anak perempuan dari kemenakan, karena menurut mereka, hal itu tidak terdapat di dalam al-Qur'an.

Penutup

Demikian sekte-sekte yang terdapat dalam aliran al-Khawârij. Sebagaimana telah dijelaskan di muka, bahwa sikap keberagamaan mereka terkesan sempit, kefanatikan dan sifat-sifat kebadawian yang masih mereka pertahankan menjadikan aliran ini mudah terpecah menjadi banyak sekte dan sub-sekte.

Di atas gerakan al-Khawârij saat itu, kemunculan gerakan fundamentalisme Islam, dewasa ini konon dipengaruhi oleh ide dasar al-Khawârij.Karena anggapan semacam itu, maka ada sebutan kelompok al-Khawârij sebagai al-Khawârij milenium ketiga.

MURJI'AH

Semenjak terbunuhnya Usmân Ibn 'Affân, khalifah ketiga masa *Khulafa' ar-Rasyidin* munculIah beberapa aliran teologi dalam Islam (baca: Kalam). Satu di antaranya adalah Murji'ah. Murji'ah ini bisa disebut sebagai aliran pertama dalam Islam. Sekalipun, ia muncul hampir bersamaan dengan Syî'ah dan Khawârij (Ensiklopedia, 1987: 633). Bahkan para Sahabat seperti Abû Bakrah, 'Abd Allâh Ibn 'Umar, dan 'Imrân Ibn Husain juga termasuk dalam aliran ini. Sebab, mereka telah melarang adanya ikut campur dan masuk dalam perselisihan serta perang yang ada di antara kaum muslimin. Realitas ini dianggap sebagai fondasi berdirinya mazhab *'irjâ'*. Saat itu, ia belum menjadi mazhab dalam bidang politik kecuali setelah munculnya mazhab lain seperti Syî'ah dan Khawarij (Amin, 1965: 280).

Murji'ah ini bisa disebut sebagai aliran pertama dalam Islam. Sekalipun, ia muncul hampir bersamaan dengan Syî'ah dan Khawârij

Pada perkembangan lebih lanjut, aliran Murjiah mulai nampak nuansa teologisnya daripada nuansa politisnya. Hal demikian berbeda dengan dua aliran lainnya yang juga berkembang menjadi aliran teologi setelah sebelumnya lebih banyak bergerak dalam bidang politik (Nasution, 1978: 1).

Murjiah muncul untuk menyelamatkan persatuan dan kesatuan ummat Islam yang sudah terjalin mesra. Sikap netral inilah yang mereka pilih untuk menyelamatkannya. Di samping itu mereka juga melakukan gerakan kultural dengan mengembangkan kegiatan pemikiran Islam dan pengkajian terhadap *Ahl as-Sunnah wa al-Jamâah* serta penggunaannya dalam usaha memahami ajaran Islam secara lebih luas. Pada akhirnya kelompok ini dipandang sebagai pendahulu terbentuknya *Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ'ah* (Sunni) (Madjid, 1984: 16).

Sikap netral mereka tercermin pada konsep *irjâ'* yaitu menunda penilaian kepada seorang muslim yang berdosa besar apakah ia masih tetap muslim atau telah kafir sampai hari kemudian dan menyerahkan urusannya kepada Allah SWT. Dari sinilah salah satunya mengapa golongan ini disebut dengan Murji'ah. Namun demikian dalam perkembangannya, Murji'ah pecah menjadi beberapa sekte dengan ajaran yang berbeda-beda.

Pengertian dan Asal Usul Murji'ah

Ditinjau dari sisi bahasa, kata murji'ah berasal dari kata kerja - *raja*'- artinya menunda, menangguhkan, atau mengakhirkan (Amîn, 1965: 279). Menurut sebagian Ulama kata murji'ah berasal dari *isim fail* dari kata *arjaa'* yang berarti memberi suatu pengharapan (Al Ghurabi, tt: 19).

Dalam Al-Qur'an surat *asy-Syu'arâ'* ayat 36 terdapat kata yang searah dengan 'penundaan' pada pengertian pertama, *qâlû arjih wa akhâh wa ab'as fî al-madâ'in hâsyirîn,* (Mereka menjawab: "Tundalah (urusan) dia dan saudaranya serta kirimlah ke kota-kota beberapa oarng yang akan mengumpulkan (ahli-ahli sihir).

Demikian juga dalam surat al-Kahfi 110 terdapat kata yang searah dengan pengertian kedua yaitu 'pengharapan' sebagai berikut: *Pertama*, menunda keputusan kafir/tidak masuk surga/ neraka. *Kedua*, memberi penghargaan bahwa orang yang berdosa besar dapat masuk surga. *"fa man kân yarju liqâ'a rabbih*

Murji'ah adalah suatu kelompok yang mempunyai pemahaman menunda hukuman pelaku dosa besar hingga hari kiamat dan memberi pengharapan bagi mereka untuk masuk surga

fa al-ya'mal 'amâlan sâlihah (Barang siapa mengharap perjumpaan dengan Tuhannya maka hendaklah ia mengerjakan amal yang saleh).

Beberapa pemikir kalam telah mendefinisikan Murji'ah. Ahmad Amin misalnya, Murji'ah adalah suatu kelompok yang menunda keputusan orang-orang Islam yang berselisih, menumpahkan darah, sampai hari kiamat kelak dan tidak memberi keputusan hukum siapa yang salah dan siapa yang benar di antara mereka (Amin, 1965: 279).

Adapun yang lainnya, Murji'ah adalah golongan yang menunda soal dosa besar yang dilakukan orang Islam kepada Tuhan di hari kiamat, mereka tidak mengambil putusan sekarang juga di dunia ini dengan menghukum pelaku dosa besar menjadi kafir yang tidak akan masuk surga. Bagi mereka pelaku dosa besar tersebut masih akan masuk surga. Dengan demikian ajaran mereka memberi pengharapan bagi pelaku dosa besar untuk diberi ampun oleh Tuhan, seterusnya akan masuk surga (Nasution, 1986, II: 34).

Dari dua pendapat tersebut, dapat diketahui bahwa Murji'ah adalah suatu kelompok yang mempunyai pemahaman menunda hukuman pelaku dosa besar hingga hari kiamat dan memberi pengharapan bagi mereka untuk masuk surga.

Dilihat dari asal usulnya, paham *irjâ'* (Murji'ah) pertama kali diucapkan oleh Hasan ibn Muhammad ibn Ali Ibn Abi Thalib (Al Ghurabi, tt: 144, Syahrasytani, 1983: 191). Adapun para Sahabat yang sefaham dengan itu, antara lain Abu Bakrah, Abdullah Ibn Umar, dan Imran Ibn Husain. Para Sahabat ini dapat disebut "penganjur adanya Murji'ah", sebab mereka telah melarang adanya ikut campur dalam perselisihan yang ada waktu itu (Amin, 1965: 280).

Gagasan Pokok Murji'ah

Iman bagi Murji'ah adalah ma'rifat kepada Allah SWT. dan para Rasul-Nya dengan mengucap *syahadah* (Amin, 1965: 281). Selain ma'rifat, baik berupa ketaatan melaksanakan perintah Allah SWT atau menjauhi larangan-Nya, bukanlah termasuk Iman. Jadi mereka lebih mementingkan iman dalam hati daripada amal. Menurut mereka dengan Iman semacam ini seseorang akan terhindar dari azab api neraka. Mereka mempunyai prinsip:

> *"Sesungguhnya perbuatan maksiat tidak akan membahayakan iman seseorang sebagaimana ketaatan seseorang yang kafir tidak akan membawa manfaat" (Al Bazdawi, 1963 : 252).*

Definisi Iman menurut Murji'ah tersebut, satu sisi sangat idealis karena tidak akan mudah mengkafirkan orang lain. Di sisi lain, pengertian Iman itu kurang tepat, mengingat aspek ibadah dan akhlak menjadi terabaikan, hanya karena iman dalam hati saja yang dipentingkan. Padahal, totalitas ajaran Islam menghendaki adanya akhlak, budi pekerti, dan tingkah laku yang luhur. Sementara dari sisi politispun sangat menguntungkan pihak Mu'awiyah karena dengan pengertian Iman dalam hati saja, dengan tidak mementingkan amal, dipastikan tidak akan pernah merebut kekuasaan Mu'awiyah secara paksa, ditambah lagi oleh sikap netral mereka.

Orang Islam yang melakukan dosa besar tidak menjadi kafir tetapi tetap Islam. Sedang dosa besarnya ditunda dan diserahkan pada putusan Allah kelak di akhirat. Jika ia diampuni, masuk surga dan jika tidak, maka ia masuk neraka, sekalipun pada berikutnya juga masuk surga (Nasution, 1986: II; 34).

Murji'ah: Sekte dan Ajaran

Latar belakang munculnya beberapa sekte dalam Murji'ah, sekurangnya disebabkan oleh adanya perbedaan penekanan dan kecenderungan pemikiran teologi mereka masing-masing, meskipun masih dalam satu Murji'ah. Harun Nasution membagi

Golongan ini berpendapat bahwa orang Islam yang percaya pada Tuhan dan kemudian menyatakan kekufuran secara lisan tidaklah menjadi kafir karena iman dan kufur tempatnya hanyalah dalam hati

Murji'ah menjadi dua golongan besar :

Pertama, golongan moderat. Kelompok ini berpendapat bahwa orang yang berdosa besar bukanlah kafir dan tidak kekal dalam neraka, tetapi akan dihukum dalam neraka sesuai dengan besarnya dosa. Yang termasuk dalam golongan moderat ini antara lain al-Hasan ibn Muhammad ibn Ali ibn Abi Thalib, Abu Hanifah, Abu Yusuf, dan beberapa ahli hadis.

Kedua, golongan ekstrim. Golongan ini berpendapat bahwa orang Islam yang percaya pada Tuhan dan kemudian menyatakan kekufuran secara lisan tidaklah menjadi kafir karena iman dan kufur tempatnya hanyalah dalam hati (Nasution, 1986: 25-26). Menurut al-Ghurabi dalam kelompok ekstrim ada sub sektenya; *pertama*, sub sekte yang menyatakan, iman adalah ucapan dengan lisan. Bagi mereka yang telah berucap iman dengan kata-katanya maka ia telah menjadi orang mukmin dan kelak akan masuk surga meski dalam hatinya masih memiliki keyakinan kafir. Kedua, sub sekte yang berpendapat bahwa iman adalah keyakinan dalam hati. Oleh karena itu seseorang yang hatinya telah beriman maka ia telah menjadi mukmin meskipun lisannya mengucapkan kata-kata kufur, ia tetap akan masuk surga (al-Ghurabi, tt: 19).

Adapun menurut al-Baghdâdî Murji'ah itu pecah menjadi tiga sub sekte yaitu: Murji'ah Qadariyah, Murji'ah Jahmiyah, dan Murji'ah Khalisah.

Murji'ah Qadariyah berpendapat bahwa iman dan tidaknya seorang ditangguhkan keputusannya hingga hari kiamat, dan

mereka cenderung kepada paham Qadariyah. Tokoh sekte ini adalah Abu Syirmin al-Murji'i, Muhammad ibn Syabib al-Bashari, dan al-Khalidi. Murji'ah Jahmiyah berpendapat sama dengan Murji'ah Qadariyah, hanya saja dalam hal perbuatan dan *kasb* (usaha) mereka cenderung kepada faham Jahm ibn Safwan as-Samarqandi dari tokoh aliran Jabariyah. Murjiah Khalisah yaitu sekte Murji'ah murni yang tidak mau membahas masalah Qadar (al-Baghdadi, tt : 25).

Syahrastani menemukan terdapat 4 (empat) sub sekte dalam golongan Murji'ah ini: Murji'ah Khawârij, Murji'ah Qadariyah, Murji'ah Jabariyah dan Murji'ah Khalisah.

Tentang Murji'ah Khalisah ini terbagi dalam 6 (enam) sub-sub sekte; Yunusiyah, Ghasaniyah, Ubaidiyah, Tsaubaniyah, at-Tumaniyah, dan as-Salihiyyah (Syahrasytâni, 1983 : I : 186).

Yunusiyah

Didirikan oleh Yunus as-Samiri. Menurutnya, iman adalah ma'rifat kepada Allah, tunduk pada Allah dan tidak menyombongkan diri, *mahabbah* (cinta) dengan hati. Ketaatan apapun bagi golongan ini bukanlah disebut iman kalau tanpa ma'rifat kepada Allah dan ma'rifat kepada Allah setinggi apapun kalau menyombongkan diri juga bukan iman sebagaimana ma'rifat iblis kepada Allah yang disertai kesombongan sehingga ia dianggap kafir.

Ghasaniyah

Didirikan oleh Ghasan al-Kufi. Iman, baginya adalah ma'rifat kepada Allah dengan jalan diikrarkan terhadap semua apa yang telah diturunkan kepada Rasul secara menyeluruh tanpa memisah-misahkan. Iman ini bagi mereka bisa meningkat dan tidak bisa berkurang.

Bila seseorang mengatakan bahwa Allah telah mengharamkan babi, tapi apakah yang dimaksud babi itu adalah kambing ini, atau Allah telah memerintahkan menghadap ke ka'bah tapi ka'bah tersebut apa yang ada di India, dan sebagainya maka orang tersebut masih dianggap mukmin.

Ubaidiyah

Didirikan oleh Ubaid al-Mikdad. Baginya, dosa selain syirik masih dapat diampuni, dan orang yang mati dalam ketauhidannya meskipun berdosa besar tidak akan membahayakan imannya.

Saubâniyah

Didirikan oleh Abu Saubân al-Murji'i. Pendapatnya, iman itu ma'rifat kepada Allah dan para rasul-Nya, sedang apa yang oleh akal tidak boleh dikerjakan atau oleh akal harus ditinggalkan bukanlah iman. Mereka mengakhir-kan amal dari iman. Pendukung kuat golongan ini adalah Abu Marwan Ghailan ibn Marwan ad-Dimasqi, Abu Syamir, Yunus ibn Imran, Fazl Ar-Raqasyi, Muhammad ibn Syabib, Atabi, dan Salih.

al-Hasan ibn Muhammad ibn 'Alî ibn Abî Thâlib dianggap sebagai orang pertama yang menyatakan irjâ' tidak mengakhirkan amal dari iman dan menghukumi orang yang berbuat dosa besar tidak kafir, dan iman bisa dianggap hilang karena hilangnya ketaatan.

At-Tumaniyah

Didirikan oleh Abu Muaz at-Tumani. Golongan ini berpendapat bahwa iman adalah menjaga diri dari kekufuran dengan *ma'rifah, tasdîq, mahabbah, ikhlâs,* dan *iqrâr* terhadap apa yang dibawa oleh nabi Muhammad SAW. Seseorang yang meninggalkan iman baik sebagian atau seluruhnya disebut kafir. Maka jika ada orang yang meninggalkan salat atau puasa karena berpendapat hal itu diperbolehkan, ia telah kafir. Tapi jika ia meninggalkannya dengan niat meng-*qadla'*-nya maka ia tidak kafir. Seseorang yang membunuh nabi atau menamparnya menjadi kafir bukan karena tamparan atau pembunuhan-nya tapi semata-mata karena penghinaan, permusuhan, dan kebenciannya.

As-Shalihiyah

Salih ibn Amr as-Shalih adalah pendirinya. Kelompok ini memadukan antara takdir dengan *irjâ'*. Definisinya tentang iman adalah ma'rifat kepada Allah secara mutlak bahwa alam ini ada penciptanya. Sedang *kufr* adalah tiadanya pengetahuan tentang hal itu semua. Salat bagi mereka bukan suatu ibadah. Tetapi yang dimaksud ibadah adalah iman kepada Allah SWT. (Syahrasytani, 1983: 187-193).

Penutup

Dalam Murji'ah terdapat sikap yang positif yaitu tidak mudah mengkafirkan orang atau golongan lain di satu sisi. Namun di sisi lain terdapat ajaran yang berdampak negatif yaitu kurang mementingkan amal atau hanya menekankan iman yang ada dalam hati yang akan berakibat kacaunya totalitas Islam dalam segala aspek ajarannya. *)

JABARIAH DAN QADARIAH

Pendahuluan

Ada fenomena menarik yang berkembang di tengah-tengah masyarakat. Bila seseorang keliru melakukan sesuatu yang salah, biasanya seseorang itu berusaha untuk mengembalikan kesalahan dan kegagalannya kepada sebab atau kondisi yang timbul dari luar dirinya. Ia tak mengira bahwa ada beberapa faktor yang mengurangi keinginan dan kebebasannya. Sebaliknya bila ia melakukan kebenaran atau tepat dalam melakukan sesuatu, ia merasa bangga bahwa dirinya telah berhasil berkat kebebasan kehendak atau hasil dari jerih payahnya.

Kebebasan kehendak yang dimiliki oleh seseorang belum dijadikan standar dalam menilai keberhasilan atau kegagalan seseorang dalam mencapai keberhasilan dan kegagalan. Bila seseorang melakukan kegagalan atau ketidakberesan ia merasa ada faktor X yang menyebabkan gagal yang ada di luar dirinya, namun bila ia sukses dia sendirilah yang merasa bangga karena kesuksesannya.

Begitu juga yang terjadi pada awal kehidupan Islam. Generasi pertama kaum muslimin hidup dalam kondisi yang dipenuhi oleh keimanan yang kuat dan kebenaran keyakinan. Mereka mempercayai akan *taufîq* (pertolongan) Allah SWT yang senantiasa terlimpahkan kepada hamba-Nya yang sâlih. Mereka hidup dengan tenteram, damai dan bahagia menikmati kehidupan

Dalam peristiwa tahkîm itu menghasilkan persetujuan yang intinya 'Alî turun dari jabatan khalifah dan menolak menjatuhkan Mu'âwiyah sebagai khalifah

yang telah diberikan oleh Tuhan Yang Maha Kuasa (Madkour, 1995: 139).

Dari gambaran ini nampak adanya indikasi bahwa faham Jabariah dan Qadariah sudah sejak lama berkembang sebelum munculnya aliran-aliran kalam lain. Bahkan menurut Nasution, faham Jabariah dan Qadariah sudah berkembang di masyarakat Arab jauh sebelum Islam datang.

Memasuki paruh kedua abad pertama Hijriah, dimana kaum muslimin dipimpin oleh Khalifah 'Utsmân ibn 'Affân, kehidupan kaum muslimin mulai mengalami perubahan. Terbunuhnya khalifah 'Utsmân ibn 'Affân oleh Ibrâhîm ibn Muhammad, pemberontak dari Mesir, memunculkan beberapa pertanyaan yang menjadi dasar atas timbulnya beberapa konflik politik yang berkepanjangan. Mengapa khalifah Utsmân terbunuh? Bagaimana hukum bagi si pembunuh khalifah?

Rentetan peristiwa berikutnya adalah diangkatnya 'Alî ibn Abî Thâlib menjadi khalifah keempat. Pro dan kontra mewarnai pengangkatan Khalifah 'Alî ibn Abî Thâlib. Mu'âwiyah, seorang keturunan dari Bani Umayyah, merasa tidak puas dengan diangkatnya 'Alî sebagai Khalifah. Dengan dibantu oleh 'Amr ibn 'Âsh, Mu'âwiyah berhasil membujuk 'Alî ibn Abî Thâlib untuk melakukan *tahkîm* (arbitrase) sewaktu ia dan kelompoknya kewalahan menghadapi pasukan 'Alî ibn Abî Thâlib.

Dalam peristiwa *tahkîm* itu menghasilkan persetujuan yang intinya 'Alî turun dari jabatan khalifah dan menolak menjatuhkan Mu'âwiyah sebagai khalifah. Kemenangan ada pada fihak delegasi Mu'âwiyah yang dipimpin oleh 'Amr ibn 'Âsh. Karena merasa kelompok 'Alî dirugikan, ada sebagian kelompok 'Alî yang memisahkan diri dan membentuk kelompok baru yang akhirnya terkenal dengan sebutan *khawârij* (kaum 'pembangkang' atau

pembelot). Kelompok ini menganggap bahwa kelompok pendukung 'Alî dan pendukung Mu'âwiyah telah melakukan dosa besar, karena telah melakukan perundingan tanpa berdasarkan kitab Allah. Kemudian juga meluas kepada permasalahan sumber kejahatan yang diperbuat oleh manusia. Apakah ia berbuat kejahatan karena kehendak sendiri atau karena kehendak Tuhan yang telah ditentukan pada masa lampau. Problema kehendak ini yang pada akhirnya menjadi pokok perdebatan aliran Qadariah dan Jabariah.

Al-Jabâriyyah

Perkataan Jabariah berasal dari kata *"jabara"* yang berarti menentukan atau memiliki kekuatan dan kemampuan. Istilah lain dari Jabariah adalah fatalisme atau predestination. Faham Jabariah adalah faham yang menyatakan adanya jabar (*jabr*) Tuhan, yakni paksaan atau pengendalian atas segala alam ciptaan-Nya. Dalam paham Jabariah ini dinyatakan bahwa manusia hanya mempunyai kehendak semu, ia hanya secara *zâhir* memiliki kehendak dan kemampuan untuk melakukan perbuatan sendiri, tetapi esensinya tidak memiliki kemampuan sama sekali. Tenaga yang ada pada diri manusia tidak lain adalah tenaga Tuhan. Menurut faham ini manusia melakukan perbuatannya dalam keadaan terpaksa.

Pada mulanya faham ini diperkenalkan oleh al-Ja'd ibn Dirhâm, tetapi kemudian yang menyebarkan ajaran berikutnya adalah Jahm ibn Safwân, dan pengikutnya menamakan diri sebagai golongan Jahmiah. Ia adalah salah seorang pengikut aliran Murji'ah.

Inti dari ajaran Jabariah adalah bahwa manusia tidak mempunyai kekuatan dan kekuasaan untuk berbuat sesuatu. Ia tidak punya daya, pilihan, kehendak dan kemampuan. Untuk itu manusia dipaksa untuk melakukan perbuatan sebagaimana yang telah dirancang oleh Tuhan. Ada beberapa ciri-ciri kalam Jabariah sebagaimana diungkapkan Harun Nasution, antara lain:

1. Kedudukan akal yang rendah
2. Ketidakbebasan manusia dalam kemauan dan perbuatan

3. Kebebasan berfikir yang diikat oleh banyak dogma
4. Terikat kepada arti tekstual al-Qur'ân dan al-Hadis
5. Statis dalam sikap dan berfikir. (Nasution, 1995: 116)

Mereka juga mengingkari adanya sifat-sifat Tuhan seperti sifat kasih, pengampun, santun, maha tinggi dan sebagainya

Asy-Syahrastânî mengelompokkan aliran Jabariyah ini menjadi dua aliran: aliran Jabariyah ekstrim (*khâlisah*) dan Jabariyah moderat (*mutawâsit*). Menurut *jabâriyah khâlisah*, tokohnya adalah Jahm ibn Safwân yang meninggal di Marwah pada akhir pemerintahan Bani Umayah, manusia tidak mempunyai kekuatan dan kehendak sama sekali. Mereka juga mengingkari adanya sifat-sifat Tuhan seperti sifat kasih, pengampun, santun, maha tinggi dan sebagainya. Yang kedua adalah *jabâriyyah mutawâsitah* yang mengakui adanya konsep kasb dimana Tuhan sebagai penentu segala sesuatu, sedang manusia diberi kekuasaan untuk melakukannya. Manusia tidak terpaksa untuk melakukan sesuatu. Tokohnya adalah Husain ibn Muhammad An-Najjâr (Najjâriyyah) dan Dirâr ibn 'Amr. Mereka berpendapat bahwa Tuhanlah yang menciptakan perbuatan-perbuatan manusia, baik perbuatan yang baik maupun yang buruk, namun manusia mempunyai andil juga dalam mewujudkan perbuatan-perbuatan tersebut (*Ibid*.). Jadi manusia tidak lagi sebagai robot yang bergerak sesuai dengan program yang telah ditentukan oleh Tuhan atau semata-mata wayang yang digerakkan oleh dalangnya sebagaimana pandangan Jabariah ekstrim (*khâlisah*).

Al-Qadariyyah

Qadariah berasal dari kata *"qadara"* yang berarti berkuasa atau memutuskan (*to decree, to concide*). Sedangkan secara terminologis, Qadariah mempunyai dua pengertian; *pertama*, berarti orang-orang yang memandang manusia berkuasa atas

perbuatan dan bebas dalam perbuatan-perbuatannya, *kedua* berarti orang-orang yang memandang bahwa nasib manusia telah ditentukan sejak zaman azalî oleh Allah.

Lazimnya, Qadariah diartikan sebagai aliran yang mempercayai bahwa manusia mempunyai kebebasan dan kekuatan sendiri untuk mewujudkan perbuatan-perbuatannya. Aliran Qadariah adalah aliran kalam yang mengingkari kemutlakan takdir Allah dan percaya akan kehendak dan kebebasan manusia (Hughos: 478).

Bila melihat sejarah perkembangan Islam, faham Qadariah sudah mulai muncul sejak zaman nabi. Nabi pernah memarahi dua orang sahabat yang tengah mendiskusikan ayat-ayat takdir. Keduanya diduga mempunyai kecenderungan berpikir yang bertolak belakang. Yang *pertama* berpandangan Jabariah (tekstualis) yang *kedua* berfaham Qadariah (kontekstualis). Pada waktu itu Nabi tidak membenarkan atau menyalahkan salah satunya, beliau hanya melerai dengan mempersilahkan keduanya. Untuk melakukan yang termudah bagi dirinya masing-masing.

Dalam wacana mutakalimin, Ibn Nabatah sebagaimana dikutip oleh Ahmad Amîn, mengungkapkan bahwa pertama kali faham Qadariah diperkenalkan oleh seorang Iraq yang beragama Nasrani yang di kemudian hari masuk Islam. Dari tokoh inilah Ma'bad al-Juhânî dan Gailân ad-Dimasyqî menerima dan mengembangkan paham Qadariah ini.

Ma'bad al-Juhânî (80 H/699 M)

Ma'bad ibn Abdullah al-Juhânî al-Bisrî, seorang *tâbi'în* generasi setelah sahabat Nabi. Ia sempat menyaksikan peristiwa *tahkîm* antara 'Amr ibn 'Âsh dari golongan Mu'âwiyyah dengan Abû Mûsâ al-Asy'arî dari golongan 'Alî ibn Abî Thâlib. Pada mulanya ia tinggal di Basrah, kemudian ia pergi ke Damaskus dan Madinah sampai pada akhirnya ia terbunuh pada suatu pertempuran di zaman kekhalifahan Bani Umayah, yakni pada waktu khalifah 'Abd al-Mâlik ibn Marwân tahun 80 H (699 M).

Pendapatnya yang sangat populer adalah membicarakan

tentang kekuasaan dan kemampuan manusia. Seakan ia mengingkari faham *qadhâ* yang dianut oleh penguasa pada waktu itu. Sebab dengan faham *qadâ* itu para penguasa melegitimasikan perbuatan-perbuatan dosa mereka, karena mereka berpandangan bahwa dosanya sebagai sesuatu yang telah ditentukan oleh kehendak-Nya (Madzkur, 1995: 154). Sementara paham Qadariah berpandangan bahwa manusia memiliki kemampuan memilih dan melakukan sesuatu sehingga perbuatan dosa yang dilakukannya merupakan semata-mata hasil usaha manusia sendiri.

Gailân ad-Dimasyqî

Kepergian al-Juhânî bukan berarti kepunahan paham Qadariah. Perjuangan Ma'bad al-Juhâni diteruskan oleh rekan sejawatnya yaitu Ghailân ad-Dimasyqî, seorang pemuka aliran Murji'ah dari golongan as-Sâlihah, ayahnya adalah seorang hamba sahaya pada zaman khalifah Usmân. Gailân adalah tokoh kedua dalam aliran Qadariah yang ternyata sudah banyak berpengaruh di tengah-tengah pengikut Qadariah di Damaskus. Kegiatan-kegiatan Gailân mendapat tantangan yang sama seperti zaman al-Juhânî dari khalifah di Damaskus waktu itu (zaman Khalifah 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz). Bahkan pada masa Khalifah Hisyâm ibn Abd al-Mâlik, pengganti 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz, Gailân dikenai hukuman dengan dijatuhi hukuman mati. Sebelum dijatuhi hukuman mati Gailân sempat berdiskusi bersama Imam al-Awzâ'i dan juga dihadiri oleh Khalifah Hisyâm ibn 'Abd al-Mâlik.

Secara global, ajaran Qadariah yang dikembangkan oleh kedua tokoh itu adalah antitesis dari faham Jabariah. Bila Jabariah meyakini bahwa manusia tidak mempunyai daya upaya untuk melakukan perbuatannya, karena sesuai perbuatan manusia telah ditentukan oleh Tuhan di zaman azali, maka faham Qadariah mengarahkan manusia untuk lebih dinamis dan kreatif. Manusia mempunyai kebebasan dan kehendak untuk melakukan perbuatan sendiri. Dan manusia juga berhak akan segala konsekwensi dari apa yang mereka perbuat sendiri.

Qadariah memandang takdir adalah ketentuan Allah yang

diciptakan-Nya berlaku bagi alam semesta beserta seluruh isinya sejak zaman azali, yakni *sunnatullâh* atau hukum alam. *Sunnatullâh* menunjukkan proses perjalanan sebab akibat. Dengan demikian manusia mampu mengetahui dan membuat rencana untuk melakukan pilihan-pilihan (Yusuf, 1990).

Ada beberapa ayat al-Qur'an yang mendukung faham ini, antara lain, pada QS. al-Kahfi ayat 29, "*wa qul al-haqq min rabbikum fa man syâ'a falyu'min wa man syâ'a falyakfur*" (Katakanlah: kebenaran itu datangnya dari Tuhanmu, maka barangsiapa yang ingin (beriman), hendaklah ia beriman dan barangsiapa yang ingin (kafir) biarlah kafir). Lalu, QS. Fushilat ayat 40, *"I'lamu ma syi'tum innah bima ta'malun bashir"* (Buatlah apa yang kamu kehendaki, sesungguhnya ia melihat apa yang kamu perbuat). Selanjutnya, QS. Ar-Ra'd ayat 11, *"inna allâh lâ yugayyir mâ biqaumin hattâ yugayyirû mâ bi'anfusihim"* (Sesungguhnya Allah tidak akan mengubah apa yang ada pada suatu bangsa, kecuali mengubah apa yang ada pada dirinya sendiri).

Sebaliknya ada beberapa ayat yang mendukung pendapat Jabariah, antara lain, QS. al-Anfâl ayat 17, *"Wa mâ ramaita idz ramaita wa lakinna allâh ramâ"* (Bukanlah engkau yang melontarkan ketika engkau melontar (musuh) tetapi Allahlah yang melontar mereka). Lalu, QS. Al-Hadîd ayat 22, *"Mâ asâba min musibah fî al-ard wa lâ fî anfusikum illâ fî kitâb min qabl an nabra'ahâ"* (Tidak ada bencana yang menimpa bumi dan diri kamu, kecuali telah (ditentukan) dalam buku sebelum Kami menciptakannya).

Penutup

Menelusuri dua pemikiran Qadariah dan Jabariah, ditemukan problem intinya adalah tentang kebebasan kehendak. Inti ajaran al-Jabâriyyah adalah penolakan terhadap kebebasan pada diri manusia. Ia tidak bisa memilih mana perbuatan baik atau buruk karena semua perbuatan manusia telah ditentukan oleh Allah SWT di zaman azali. Sedangkan ajaran Qadariah meletakkan kebebasan berkehendak manusia dalam tingkah lakunya.

Manusia bisa memilih perbuatannya.

Dari ajaran Jabariah tampak sangat fatalis dan statis, tidak mengajak manusia untuk konsekwen, karena dalam faham ini seakan perbuatan yang dilakukan manusia bukan perbuatannya sendiri. Manusia seakan tidak bertanggungjawab dengan hasil perbuatannya. Untuk menguatkan pendapatnya mereka mengambil ayat-ayat al-Qur'an yang mendukung terhadap pandangan mereka yang tekstualis yang menyerukan manusia untuk selalu berpasrah kepada ketentuan (*qadâ*) Allah SWT.

Berbeda dengan Jabariah, maka Qadariah memiliki semangat kemandirian yang tinggi karena mereka berpandangan bahwa segala apa yang diperbuat akan dirasakan akibatnya. Karena apa yang diperbuat manusia merupakan hasil dari kehendak dan kebebasan memilihnya sendiri. Ibn Taimiyah, sebagaimana dikutip oleh Nurcholish Madjid, pernah mengatakan bahwa tidak ada jalan keluar bagi manusia dari ketentuannya, namun manusia tetap bisa memilih yang baik atau buruk. Jadi bukannya ia terpaksa tanpa kemauan melainkan ia berkehendak dengan terciptanya kemauan dalam dirinya.

Berdasarkan beberapa keterangan di atas dapat diambil intisari bahwa kedua aliran, yakni Jabariah dan Qadariah merupakan aliran kalam yang berintikan pada perbedaan faham tentang kebebasan kehendak. Faham Qadariah lebih progresif dalam mensikapi kehidupan ketimbang Jabariah. Qadariah memandang bahwa manusia mempunyai kebebasan dan kehendak sehingga manusia dapat menentukan perbuatan baik dan buruk sesuai dengan pilihannya. Sedangkan menurut faham Jabariah manusia tak memiliki kebebasan dan kehendak, karena apa saja yang diperbuat manusia pada hakikatnya sudah ditentukan oleh Tuhan Yang Maha Kuasa.

Terlepas dari kelebihan dan kekurangan yang ada, pendapat-pendapat mereka didukung oleh ayat-ayat al-Qur'an. Sampai sekarang kedua faham ini tetap berkembang di tengah-tengah masyarakat muslim sekarang.*)

Tabir Pemikiran Islam I:

KALÂM MU'TAZILI

Wâsil ibn 'Atâ dan
Generasi Penerus
Pasca Wâsil ibn 'Atâ
Usûl al-Khamsah
Gerakan Al-Mihnah

WÂSIL IBN 'ATHÂ' DAN GENERASI PENERUS

Pendahuluan

Pada masa awal perkembangan Islam muncullah berbagai mazhab yang berbeda-beda. Dalam suatu hadis, disebutkan, jumlah mereka tumbuh sampai 70 (tujuh puluh) mazhab. Jumlah tersebut, barangkali menunjukkan saking banyaknya kelompok yang berbeda-beda. Bahkan, satu sama lain, di antara kelompok tersebut tak jarang juga saling bertentangan (kontradiksi). Dari berbagai mazhab tersebut timbul sekte-sekte di dalamnya, antara lain mazhab Syî'ah Râfidah, Mu'tazilah, Khawârij, dan Asy'ariyyah (al-Kahrân, 1991: 57-58).

Pun demikian, tak dipungkiri pula di antara pendapat mereka ada yang saling bersesuaian, seperti antara Khawârij dengan beberapa sekte Murji'ah, beberapa sekte Syî'ah dengan mazhab Mu'tazilah, dst. (al-Asy'arî, [t.t.] I: 235-236). Polemik semacam ini terus berjalan hingga kini.

Seiring dengan dinamika pemikiran dalam Islam, mazhab Mu'tazilah yang dianggap sebagai mazhab rasional dalam falsafah kalam mulai tumbuh kembali pada zaman modern. Padahal, beberapa abad sebelumnya telah mengalami kemunduran dan terkesan hilang di telan masa. Bahkan, belakangan ini kalam Mu'tazilah tengah diminati golongan terpelajar muslim. Pemahaman terhadap Mu'tazilah pun mulai bergeser. Semisal, jika seseorang mempunyai paham *"free will"* maka itu menunjukkan bahwa dia pengikut Mu'tazilah (Eliade

[t.t]: 224).

Berangkat dari ilustrasi historis tersebut, tampaknya Mu'tazilah sebagai suatu mazhab cukup mewarnai pemikiran dunia muslim yang cenderung liberal dan rasional. Bahasan berikut memaparkan perkembangan pemikiran Mu'tazilah. Untuk mengawalinya, bahasan pertama tentang Wâsil ibn 'Athâ' dan pemikirannya.

Berselisihnya para perawi dalam riwayat ini, menurut sebagian pendapat, terjadinya pemindahan itu dikaitkan dengan 'Amr ibn 'Ubaid. Sebagian mengaitkan dengan Wâsil

Terkait Kelahiran Mu'tazilah

Kekaburan validitas sumber sejarah mengenai asal-usul Mu'tazilah menimbulkan banyak *munâqasyah* di antara para sejarawan dahulu maupun sekarang. Kekaburan tersebut berkisar pada apakah nama Mu'tazilah itu timbul secara tiba-tiba? Atau nama itu timbul pada majlis Hasan al-Bashrî? Atau juga, karena kaum muslimin dan *Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ'ah* tidak menyukainya? Lebih dari semuanya, apakah nama itu merupakan perkembangan sejarah bagi prinsip-prinsip tertentu yang lahir dari kajian ilmiah dan pergulatan pemikiran (*mind*) di sekitar *nash-nash* agama? (an-Nasyâr, 1966: I: 421)

Berbagai analisis dimajukan para sejarawan Islam. Kisah yang paling populer diungkap 'Alî Sâmi' an-Nasyar dalam kitab *Nasy'ah al-Fikr al-Falsafî fî al-Islâm* (1966, I: 422), seperti juga diceritakan asy-Syahrastanî dalam kitab *al-Milal wa an-Nihal* (asy-Syahrastâni, 1968 I: 48).

> "Pada suatu hari datang seorang anggota jama'ah ke majlis Hasan Basrî. Dia bertanya: "Hai Imam agama, saat ini terdapat sekelompok orang yang mengkafirkan para pembuat dosa besar. Menurut mereka berbuat dosa itu kufur dan dapat mengeluarkan dari "al-Millah". Mereka itu mempunyai nama (kelompok) *"Wa'îdiyât al-Khawârij".* Terdapat pula sekelompok orang yang memberi harapan kepada para pembuat dosa besar. Menurut mereka dosa besar itu tidak membahayakan iman. Menurut mereka perbuatan itu bukan merupakan bagian dari iman.

Maksiat tidak membahayakan iman. Ketaatan tidak bermanfaat apabila disertai kekufuran. Mereka itu bernama kelompok *"Murji'ah"*. Kemudian bagaimana kami harus berkeyakinan?"

(Mendengar pertanyaan itu) Hasan Basrî berkontemplasi. Sebelum dia menjawab, Wâsil ibn 'Athâ' lebih dahulu menjawab:

"Menurutku, dia itu bukan mukmin dan bukan kafir". Kemudian dia berdiri menuju sebuah tiang masjid sambil mengulang-ulang jawabannya kepada jamaah Hasan Bashrî. Kemudian Hasan berkata: "Wâsil telah menjauhi kita".

Kemudian (sejak itulah), dia dan para pengikutnya dinamakan Mu'tazilah.Ahmad Amîn melemahkan riwayat ini dalam kitabnya (Amîn, 1975: 288). Menurutnya, terdapat tiga sisi kelemahan dalam riwayat ini, sebagai berikut:

"Berpindahnya Wâsil atau 'Amr ibn 'Ubaid dari tempat Hasan Bashrî ke tempat lain bukanlah hal yang penting, sehingga dengannya timbul penamaan *"firqah".* Yang paling tepat penamaan tersebut berkaitan dengan *jauhar* (zat) bukan dengan *'arad* (sifat)".

Berselisihnya para perawi dalam riwayat ini, menurut sebagian pendapat, terjadinya pemindahan itu dikaitkan dengan 'Amr ibn 'Ubaid. Sebagian mengaitkan dengan Wâsil. Sebagian menghubungkan penamaan ini kepada Hasan Bashrî. Bahkan ada juga yang menyambungkan penamaan tersebut pada Qatadah. Semua ini sudah pasti melemahkan riwayat dan menjadi lapangan kritikan.

Dalam memperbincangkan kasus Wâsil ketika meninggalkan majlis Hasan Bashrî ini, orang yang menyaksikan saat itu berkata:

"Dia berbicara tentang i'tizâl atau dia termasuk kelompok *i'tizâl.* Semua ini menunjukkan bahwa nama i'tizâl itu adalah suatu mazhab yang mempunyai berbagai prinsip, tidak hanya meninggalkan satu majlis untuk menuju satu majlis. Sesungguhnya *i'tizâl* itu satu makna bukan sekedar gerakan jism (*harakah*)".

Selanjutnya Ahmad Amîn menyebutkan pendapat lain. Menurut pendapatnya, dinamakan Mu'tazilah, karena mereka menjauhi semua pendapat terdahulunya mengenai pembuat dosa

besar. Murji'ah berpendapat bahwa pembuat dosa besar itu mukmin. Menurut Azâriqah, salah satu sekte Khawârij, dia itu kafir. Sedangkan menurut Hasan Bashri, dia itu munafik. Kemudian Wâshil dan pengikutnya mempunyai pendapat lain, yaitu bahwa dia itu bukan mukmin dan bukan kafir. Yakni, orang yang menempati posisi di antara dua posisi (*al-manzilah bain al-manzilatain*).

Riwayat ini didukung oleh berbagai riwayat yang hampir sama. Seperti riwayat yang dikemukakan 'Abd al-Qâdir al-Bagdâdî dalam kitabnya, *al-Farq baina al-Firâq* dan dikutip Ahmad Amîn dalam kitabnya, Fajr al-Islâm (1975: 289). Ketika Hasan Bashri mengusir Wâsil dari majlisnya dan Wâsil menyingkir ke samping satu tiang Masjid Basrah, kemudian temannya 'Amr ibn 'Ubaid berkumpul dengannya, orang-orang berkata tentang keduanya saat itu: "Keduanya telah menjauhi pendapat ummat". Sejak itulah para pengikut keduanya dinamakan Mu'tazilah.

As-Sam'âni memperkuat riwayat di atas dengan pendapatnya dalam Kitâb *al-Ansâb* sebagaimana dikutip Ahmad Amîn dalam *Fajr al-Islam* (1975: 289), as-Sam'âni berkata: "Al-Mu'tazilî dinisbatkan kepada *i'tizâl* yang berarti menjauhi. Jama'ah yang dikenal mempunyai aqidah ini diberi nama dengan sebutan Mu'tazilah, karena Abû 'Usmân 'Amr ibn 'Ubaid telah terbuat suatu kebid'ahan dan menjauhi majlis Hasan Basrî dan jama'ahnya. Kemudian mereka diberi nama Mu'tazilah.

Ahmad Amîn meriwayatkan pendapat ketiga tentang asal-usul Mu'tazilah. Pendapat tersebut seperti yang diriwayatkan al-Mas'ûdî dalam kitabnya *Murûj az-Zahabî*. Mereka disebut Mu'tazilah karena berpendapat bahwa pembuat dosa besar itu telah menjauhi kâfirîn dan *Mu'minîn*. Menurut pendapat ketiga ini, Mu'tazilah adalah mereka yang berpendapat bahwa pembuat dosa besar itu telah menjauhi *kâfirîn* dan *Mu'minîn* (*Ibid* : 289).

Pendapat lain dikemukakan Tasyi Kubrâ Zadah. Zadah berpendapat sebagaimana dikutip 'Alî Sâmi' an-Nasyâr dalam kitabnya *Nasy'ât al-Fikrî al-Falsafî fî al-Islâm* (1966: 424). Penamaan Mu'tazilah diberikan oleh Qatadah ibn Da'amah as-Sadûsî. Dia seorang tabi'în dan 'âlîm besar. Dia mengelilingi kota Bashrah, baik dataran tingginya maupun dataran rendahnya

> ***Kelompok Mu'tazilah telah konsensus bahwa Allah itu Esa, tidak ada sesuatu pun yang menyerupai-Nya***

tanpa membawa *guide* (pemandu). Kemudian dia memasuki masjid Basrah, sehingga bertemu dengan 'Amr ibn 'Ubaid dan kelompoknya. Kemudian dia mengimami mereka yang diduga halaqah Hasan Basri. Ketika dia mengetahui bahwa itu bukan masjlis Hasan Bashri, dia berkata: "Mereka Mu'tazilah". Kemudian dia pergi meninggalkan mereka. Sejak itulah mereka dinamakan Mu'tazilah.

Harun Nasution (1986: 41-42) menyebutkan bahwa untuk mengetahui asal-usul nama Mu'tazilah itu dengan sebenar-benarnya memang sulit. Berbagai pendapat dimajukan ahli-ahli, tetapi belum ada kata sepakat antara mereka. Yang jelas ialah nama Mu'tazilah sebagai *designate* bagi aliran teologi rasional dan liberal dalam Islam timbul sesudah peristiwa Wâsil dengan Hasan Bashrî di Bashrah dan bahwa lama sebelum terjadinya peristiwa Basrah itu telah pula terdapat kata-kata *i'tazala* (keluar), pelakunya disebut *al-Mu'tazilah*. Tetapi apa hubungan yang terdapat antara Mu'tazilah pertama dan Mu'tazilah kedua, fakta-fakta yang ada belum dapat memberikan kepastian. Selanjutnya siapa sebenarnya yang memberikan nama Mu'tazilah kepada Wâsil dan para pengikutnya tidak pula jelas. Ada yang mengatakan golongan lawanlah yang memberikan nama itu kepada mereka. Tetapi kalau kita kembali pada ungkapan kaum Mu'tazilah itu sendiri, akan kita jumpai di sana keterangan-keterangan yang dapat memberi kesimpulan bahwa mereka sendirilah yang memberikan nama itu kepada golongan mereka; atau sekurang-kurangnya mereka setuju dengan nama itu.

Doktrin Mu'tazilah

Kelompok Mu'tazilah telah konsensus bahwa Allah itu Esa, tidak ada sesuatu pun yang menyerupai-Nya. Dia Maha

Pemikiran rasional Mu'tazilah hanya terikat kepada al-Qur'an dan Hadîs Mutawâtir atau minimal Hadis yang diriwayatkan oleh 20 sanad. Al-Qur'an adalah makhluk

Mendengar lagi Maha Melihat. Dia bukan *jisim,* bukan bayang-bayang, tidak bertubuh, tidak berbentuk, tidak berdaging, tidak berdarah, bukan orang, bukan *jauhar* (anasir), bukan '*arad* (sifat), tidak berwarna, tidak berasa, tidak berbau, tidak bisa diraba, tidak panas, tidak dingin, tidak kering, tidak tinggi, tidak lebar, tidak lembab, tidak berkumpul, tidak berpisah, tidak bergerak, tidak diam, dan tidak terbagi-bagi.

Dia tidak mempunyai bagian, *juz*, anggota, dan jawârih. Dia tidak mempunyai arah, bukan di kanan, bukan di kiri, bukan di depan, bukan di belakang, bukan di atas, bukan di bawah, dan Dia tidak berhubungan dengan waktu. Dia tidak mempunyai sifat-sifat makhluk yang menunjukkan kebaruannya. Dia tidak terbatas. Dia tidak berakhir. Dia tidak berjarak. Dia tidak pergi ke berbagai arah. Dia tidak melahirkan dan tidak dilahirkan. Dia tidak dikuasai dan tidak terhalangi. Dia tidak bisa diindra. Dia tidak bisa disamakan dengan manusia. Dia tidak menyerupai menusia meskipun dalam satu segi saja. Dia tidak terkena musibah dan bencana. Semua yang terbesit dalam hati dan tergambar dalam *wahm* (khayalan) tidak menyerupai-Nya. Dia kekal lagi terdahulu, mendahului segala yang baru. Dia telah ada sebelum adanya makhluk. Dia senantiasa Maha 'Âlim, Kuasa, dan Hidup. Dia senantiasa demikian. Dia tidak dapat dilihat dan dikejar penglihatan. Dia tidak bisa dikhayalkan. Dia tidak dapat didengar oleh apapun. Dia sesuatu yang tidak seperti sesuatu-sesuatu yang lain. Maha 'Âlim, Kuasa, Hidup tetapi tidak seperti para ulama yang berkuasa dan hidup. Dia kekal, tidak ada yang kekal selain-Nya. Dia tidak dibantu ketika menciptakan sesuatu yang dikehendaki-Nya. Dia menciptakan tanpa melihat contoh terlebih dahulu. Semua ciptaan bagi-Nya sama saja, tidak ada yang lebih mudah dan lebih sulit. Dia tidak perlu diberi, kemanfaatan dan kemadaratan tidak berlaku bagi-Nya. Dia tidak memperoleh rasa

gembira dan kenikmatan. Penyakit dan bencana tidak akan sampai kepada-Nya. Dia tidak berakhir. Dia tidak binasa. Dia tidak lemah dan kurang. Dia tidak menyentuh perempuan, tidak mengambil istri, dan tidak beranak (al-Asyari, [t.t] I: 235-236).

Pemikiran rasional Mu'tazilah hanya terikat kepada al-Qur'an dan Hadîs Mutawâtir atau minimal Hadis yang diriwayatkan oleh 20 sanad. Al-Qur'an adalah makhluk dan diungkapkan dalam huruf atau suara yang diwahyukan kepada Nabi SAW. Pada waktu, tempat dan bahasa tertentu. Ayat-ayatnya yang menyebutkan tangan, wajah, mata Tuhan dan yang seperti itu hendaklah dipahami secara metaforis. Selain itu menurut mereka, Tuhan hanya berbuat baik dan mesti berbuat baik sebagai kewajibanNya untuk kepentingan manusia. Ia tidak bisa dilihat dengan mata jasmani, bukan saja di dunia, juga di akhirat. Manusia dalam pandangan mreka mempunyai kemampuan yang cukup untuk mengetahui adanya Tuhan, mengetahui adanya baik dan buruk serta mengetahui dengan akalnya kewajiban untuk bersyukur kepada Tuhan dan mengamalkan kebaikan. Manusia memiliki kemauan bebas dan kebebasan bertindak; dan terhadap kebebasannya itu Tuhan akan mengadilinya nanti di akhirat.

Demikianlah secara global aqidah Mazhab Mu'tazilah. Mazhab Mu'tazilah mulai berpengaruh dalam masyarakat Islam meski perlahan-lahan sejak tahun 100 H atau 718 M. Pengaruh mereka mencapai puncaknya di zaman khalîfah-khalîfah Bani 'Abbâs, yaitu al-Ma'mûn, al-Mu'tasim dan al-Wâsiq (813 M-847 M), apalagi setelah al-Ma'mûn di tahun 827 mengakui aliran Mu'tazilah sebagai mazhab resmi yang dianut Negara (Nasution, 1986: 61).

Sekilas Wâsil ibn 'Athâ'

Wâsil ibn 'Athâ' adalah muridnya Hasan Bashri. Hasan Bashri membacakan ilmu dan khabar kepadanya. Keduanya hidup di zaman 'Abd al-Mâlik ibn Marwân dan Hisyam ibn Abd al-Mâlik (Asy-Syahrastâni, 1968: 46). Wâsil ibn 'Athâ' seorang pribadi Islam yang besar dan mengagumkan. Para sejarawan di berbagai dunia Islam telah menulis tentang biografinya dan

menggolongkan dia ke dalam kelompok para tokoh ahli balaghah Arab (An-Nasyâr, 1966 I: 432).

Ibn al-Murtadâ dalam kitabnya *al-Mâniyat wa al-'Amal* sebagaimana dikutip 'Alî Sâmi' an-Nasyâr (1966: 432) menyatakan, bahwa Wâsil itu termasuk *mawâli* hanya saja masih diperselisihkan apakah dia itu *mawlâ*-nya Bani Hâsyim atau *mawlâ*-nya Bani Diabah atau mawlâ-nya Bani Makhzûm. Tetapi yang jelas menurut 'Alî Sâmi' an-Nasyâr bahwa dia adalah *mawlâ*-nya Bani Hâsyim karena dia bersambung atau berhubungan dengan salah satu anggota baitnya Bani Hâsyim.

Nama panjangnya adalah Abî Huzaifah Wâsil ibn 'Athâ' al-Gazzal al-Alsag (Asy-Syahrastânî, 1988: 46). Dia dilahirkan tahun 81 H di Madinah. Pada saat dilahirkan di Madinah terdapat sekelompok orang yang menjauhi (*i'tazala*) masalah *siyâsah* (politik) dan keramaian dunia (An-Nasyâr, 1966: 432-433). Ahmad Amîn dalam kitabnya *Duhâ al-Islâm* (t.t. III: 97) menyatakan sebagai berikut:

> "Apabila kita membandingkan antara Wâsil dan 'Ubaid maka Wâsil lebih berakal dan lebih cerdas dibandingkan dengan 'Ubaid. Dia mempunyai kelebihan besar dalam mendasarkan Mu'tazilah di atas dasar-dasar ilmiah. Dia meletakkan berbagai pedoman dalam menyebarkan Mu'tazilah, dengan cara mengirimkan berbagai da'i ke segenap pelosok negeri. Mereka supaya memberi kabar gembira dan melunakkan orang-orang untuk mengikutinya dengan pedomannya itu. Dia sangat lihai dalam berjadal dan ber-*munâzarah*. Dia sangat cerdas dalam menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an yang memperkuat mazhabnya. Begitu juga dalam mentakwilkan ayat-ayat yang tidak sesuai lahirnya dengan prinsip-prinsipnya. Dia mempunyai pengetahuan yang luas tentang berbagai mazhab di zamannya, selain kelihaian--nya dalam membantah semuanya. Sebagian sahabat-sahabatnya berkata: "Tidak ada seorangpun yang lebih mengetahui Syî'ah, Khawârij, Zanâdiqah, Dahriyah (Atheisme), Murji'ah, dan aliran-aliran lainnya serta cara membantahnya selain dari Wâsil ibn 'Atâ'".

Az-Zahabî dalam kitabnya, *Mîzân al-I'tizâl*, dan Ibn Hajar dalam kitabnya, *Lisân al-Mizân,* sebagaimana yang dikutip oleh 'Alî Sâmi' an-Nasyar (1966: 439) menyatakan, ketika Wâshil dan

'Amr ibn 'Ubaid membentuk mazhab Mu'tazilah maka 'Amr ibn 'Ubaid berkata kepada saudarinya: "Saya nikahkan engkau dengan seorang laki-laki yang selayaknya menjadi khalifah". Ketika berkhutbah dia ('Amr ibn 'Ubaid) melebihkan Wâsil dibanding dengan Hasan Bashrî dan Ibn Sirrin. Dia menyamakan Wâsil dengan malaikat dan para nabi. Suatu saat pernah 'Amr ibn 'Ubaid mencela Wâshil dengan panjang leher. Kemudian dia menyesal dan berkata: "Saya bersaksi bahwa firasat itu batil, kecuali seseorang yang melihat dengan Nur Allah". Saudari 'Amr ibn 'Ubaid pernah ditanya, dia istrinya Wâsîl, manakah di antara keduanya yang lebih afdhal? Dia menjawab: "Di antara keduanya seperti langit dan bumi". (*Ibid.*: 439)

Kebanyakan tokoh-tokoh Mu'tazilah itu adalah murid-murid Wâsil (Amîn, [t.t.] III: 97). Dua murid terbesarnya di Basrah adalah Basyar ibn Sa'îd dan Abû Usmân az-Za'farâni (An-Nasyâr, 1966: 437).

Kitab-kitab hasil karya Wâsil ibn 'Athâ' adalah sebagai berikut: Kitâb *al-Alf Masâ'il fi ar-Raddi 'alâ al-Ma'nawiyyah*. Menurut 'Amr al-Bahili dalam juz awal saja dari kitabnya itu terdapat delapan puluh lebih masalah; *Kitâb al-Manzilah baina al-Manzilatain; Kitâb al-Khatbi fî al-'Adli wa at-Tauhîd; Kitâb as-Sabîl ilâ Ma'rifat al-Haqq; Kitâb Ma'âni al-Qur'ân; Kitâb at-Taubah; Kitâb al-Futaya; Kitâb Asnâf al-Murji'ah; dan Tabaqât Ahli al-'Ilmi wa al-Jah*, dan lain-lain.

Pemikiran Wâsil ibn 'Athâ'

Kelompok Wâsîl dan para pengikutnya dalam mazhab Mu'tazilah dinamakan Mu'tazilah al-Wâsiliyyah (Asy-Syahrastânî, 1968: 46). Adapun pemikiran-pemikiran Wâsil ibn 'Athâ' adalah sebagai berikut:

Al-Manzilah bain al-Manzilatain

Hampir-hampir konsensus para sejarawan pemikiran Islam bahwa pokok sentral pemikiran Wâsil ibn 'Athâ' yang bersifat

kalamiah adalah pendapatnya tentang *al-manzilah bain al-manzilatain* (An-Nasyâr, 1966 I: 442). Sebab musabab timbulnya pendapat ini adalah kisah yang terjadi antara Wâsil ibn 'Athâ' dan gurunya Hasan Basrî tentang pembuat dosa besar. Menurut Wâsil ibn 'Atâ' pembuat dosa besar (*murtakib al-kabâ'ir*) itu tidak mukmin dan tidak kafir. Alasannya, bahwa iman itu adalah satu bahasa dari berbagai kebaikan. Apabila kebaikan-kebaikan itu berkumpul maka orang fasik tidak mengumpulkan berbagai kebaikan dan tidak berhak untuk dipuji, maka dia tidak dinamakan mukmin dan tidak juga mutlak kafir karena syahadat dan kebaikan-kebaikan lainnya masih ada padanya, tidak bisa dipungkiri. Akan tetapi, apabila dia keluar dari dunia dengan membawa dosa besar dan tidak tertaubati maka dia termasuk penghuni neraka yang kekal di dalamnya. Karena di akhirat itu hanya ada dua kelompok, yaitu penghuni sorga dan penghuni neraka. Namun, siksaannya lebih ringan dan dia berada di atas tempat orang-orang kafir (An-Nasyâr, 1966 I: 442). Pendapat ini diikuti oleh 'Amr ibn 'Ubaid, setelah dia menyetujui pendapat Wâsil tentang qadar dan pengingkaran sifat-sifat.

Harun Nasution (1986: 55) menjelaskan bahwa pembuat dosa besar akan masuk neraka tetapi siksaannya tidak seberat orang kafir, demikian pendapat posisi inilah yang dinamakan keadilan.

Nafy as-Sifât

Meniadakan sifat-sifat *al-bârî ta'âlâ* seperti sifat *ilmu, qudrah, irâdah* dan *hayâh*. Sebelumnya masalah ini belum matang. Pendapat Wâsil ini berdasarkan atas konsensus bahwa mustahil terdapat dua tahun yang azali.

Wâsil ibn 'Athâ' telah meletakkan pemikiran Mu'tazilah yang penting yaitu meniadakan sifat-sifat *qadîm*. Hal ini mengilhami Mu'tazilah sesudahnya untuk mengadakan pengkajian yang lebih luas. Karena pendapat ini belum matang saat dilontarkan publik. Sahabat-sahabat Wâsil menerjuni masalah ini setelah mereka membaca kitab-kitab filsafat (An-Nasyâr, I: 448). Faham peniadaan sifat ini kelihatannya berasal dari Jahm, karena Jahm,

menurut asy-Syahrastânî, berpendapat bahwa sifat-sifat yang ada pada manusia tak dapat diberikan kepada Tuhan, karena itu akan membawa kepada anthropomorphism yang disebut dalam istilah Arab *at-tajassum* atau *at-tasybih*. Tetapi berlainan dengan kaum Mu'tazilah, Jahm masih memberi sifat berkuasa, berbuat dan mencipta pada Tuhan. Sebagai seorang yang menganut faham Jabariah atau fatalisme, Jahm melihat bahwa hanya Tuhan yang berkuasa, berbuat dan mencipta. Manusia tak mempunyai daya apa-apa (Nasution, 1986: 44).

Wâsil ibn 'Athâ' telah meletakkan pemikiran Mu'tazilah yang penting yaitu meniadakan sifat-sifat qadîm. Hal ini mengilhami Mu'tazilah sesudahnya untuk mengadakan pengkajian yang lebih luas

Faham Qadariah yang dianjurkan oleh Ma'bad dan Gailân. Wâsil menetapkan kaidah ini lebih-lebih dari menetapkan kaidah (peniadaan) sifat-sifat. Dia berkata, bahwa Tuhan itu Maha Bijaksana lagi Maha Adil. Ia tak dapat berbuat jahat dan bersifat zalim. Tidak mungkin Tuhan menghendaki supaya manusia berbuat hal-hal yang bertentangan dengan perintah-Nya. Tidak mungkin Tuhan mewajibkan sesuatu tetapi pembuatnya akan disiksa. Manusia sendirilah yang mewujudkan perbuatan baik dan jahatnya, iman dan kufurnya. Kepatuhan dan tidak kepa-tuhannya pada Tuhan. Atas perbuatan-perbuatannya ini, manusia memperoleh balasan. Dan untuk terwujudnya perbuatan-perbuatan itu Tuhan memberikan daya dan kekuatan kepadanya. Tidak mungkin Tuhan menurunkan perintah pada manusia untuk berbuat sesuatu kalau manusia tidak mempunyai daya dan kekuatan untuk berbuat (Asy-Syahrastâni, 1986 I: 47).

Wâsil kelihatannya memperoleh faham ini dari Gailân melalui Abû Hâsyim Abd Allâh Ibn Muhammad al-Hanafiyyah. Bahkan menurut an-Nasyâr ada kemungkinan bahwa Wâsil pernah berjumpa dengan Gailân sendiri (Nasution, 1989: 44).

Pendapatnya tentang dua kelompok yang bertikai dalam perang Jamal dan perang Siffîn. Salah satu di antara keduanya pasti ada yang salah tetapi tidak bisa menentukan. Begitu pula dalam masalah Utsmân, pembunuhnya dan yang membiarkannya.

Wâsil berkata: "Sesungguhnya salah satu dari dua kelompok itu adalah fasik, sudah dapat dipastikan. Sebagaimana salah satu dari dua yang saling melaknat itu adalah sudah dapat dipastikan fasiknya" (Asy-Syahrastânî, 1968 I: 49).

Wâsil tak dapat menerima kesaksian mereka. Jika sekiranya salah satu dari pihak 'Alî dan salah satu dari pihak Mu'âwiyyah datang untuk menjadi saksi, keduanya akan ia tolak; karena ia yakin bahwa salah satu dari mereka *fasiq.* Tetapi kalau kebetulan kedua orang yang datang untuk menjadi saksi itu berasal dari satu pihak saja, mereka ia terima (Nasution, 1989: 44-45).

Demikianlah ajaran-ajaran yang ditinggalkan Wâsil. Dua dari ajaran-ajaran tersebut, yaitu posisi menengah dan peniadaan sifat-sifat Tuhan, kemudian merupakan bahagian integral dari *al-Usûl al-Khamsah* atau pancasila Mu'tazilah (Nasution, 1989: 45).

Penutup

Berbagai pendapat yang pro Mu'tazilah maupun yang kontra sangat probabilistik sekali untuk benar. Semuanya bisa dibenarkan berdasarkan pemikiran dan argumen mereka masing-masing karena semuanya masih serba memungkinkan. Hal yang positif dari Mu'tazilah adalah kita diberi kebebasan untuk berkontemplasi sejauh mungkin dengan mempergunakan akal kita. Sehingga dengan itu kita dapat meraih kebenaran dan keyakinan. Adapun negatifnya, terkadang akal saja, karena keterbatasannya tidak bisa memecahkan semua persoalan yang muncul.

Wâsil, tokoh Mu'tazilah pertama dan terbesar, dengan segala kekurangan dan kelebihannya berusaha mencari kebenaran. Dia telah mendapatkannya dan menyampaikannya kepada kita.

Dari deskripsi naratif di atas dapatlah ditarik kesimpulan, bahwa Mu'tazilah merupakan Mazhab rasional dalam falsafah kalam. Berdasarkan riwayat yang populer, pendiri pertama Mazhab Mu'tazilah adalah Wâsil ibn 'Atâ' al-Gazal al-Alsag (81H-131H). Wâsil membawa empat ajaran Mu'tazilah, yaitu *al-Manzilah bain al-Manzilatain, Nafy as-Sifât, al-Qadar* dan *as-Siyâsah*. Kedua ajaran dari Wâsil kemudian menjadi bahagian integral dari *al-Usûl al-Khamsah* atau pancasila Mu'tazilah. *)

PASCA WÂSIL IBN 'ATHÂ

Pendahuluan

Dalam khazanah sejarah pemikiran Islam, mazhab Mu'tazilah merupakan fenomena yang selalu menarik untuk dikaji. Mu'tazilah merupakan salah satu gerakan keagamaan yang lahir pada abad-abad pertama kebangkitan Islam, yaitu berkisar pada abad III dan IV H. (IX dan X M.). Pada masa-masa itu Mu'tazilah berkembang sebagai salah satu pemikiran kalam yang berhasil meraih dominasi (Eliade, [tt.]: 220).

Dalam bidang pemikiran kalam, menurut Harun Nasution, Mu'tazilah dikenal sebagai golongan yang membawa persoalan-persoalan kalam yang lebih mendalam dan bersifat filosofis dari pada persoalan-persoalan yang dibawa oleh kaum Khawârij dan Mur'jiah. Oleh karena itu mereka mendapatkan nama "Kaum Rasionalis Islam" (Nasution, 1986: 38).

Adalah Wâsil ibn 'Atâ (81 - 131 H.), yang dianggap sebagai tokoh pendiri Mu'tazilah ini, pembawa ajaran baru dalam bidang kalam. Beberapa pemikiran Wâsil misalnya tentang al-manzilah bain al-manzilatain (posisi di antara dua posisi, artinya posisi menengah). Menurut ajaran ini orang yang berdosa besar bukan kafir seperti yang disebut kaum Khawârij dan tidak pula mukmin seperti kata Murji'ah. Orang tersebut menurut Mu'tazilah diletakkan dalam posisi antara kafir dan mu'min yaitu *fasiq* (*Ibid*.: 38). Lalu ajaran tentang *nafy as-Shifât* (peniadaan sifat) Tuhan merupakan bagian dari paham Mu'tazilah yang dibawa oleh Wâsil

Dalam bidang pemikiran, al-Huzail sebagai generasi kedua Mu'tazilah melanjutkan ajaran-ajaran Mu'tazilah

(Asy-Syahrastânî,[tt.]: 46-47). Selain itu, termasuk dalam sumbangsih Wâsil adalah paham Qadariah yang lebih dulu diajarkan oleh Ma'bad dan Gailân.

Pada perkembangan selanjutnya, sebagai kaum rasionalis Islam, Mu'tazilah banyak diminati oleh sebagian besar golongan terpelajar muslim setelah mengalami kemunduran beberapa abad sebelumnya. Kupasan berikut adalah tentang sejarah pemikiran Mu'tazilah yang dibawa oleh para tokohnya pasca Wâsil', dimana berkembangnya sekte-sekte Mu'tazilah pada kurun abad ketiga dan keempat Hijriah.

Abû al-Huzail al-Allâf

Abû Huzail Muhammad ibn Abû Huzail al-Allâf dilahirkan pada tahun 131 H. dan wafat pada tahun 235 H. Abû Huzail banyak mempelajari falsafat Yunani. Hal ini dapat dilihat dari pengaruh ajaran falsafat bahwa Tuhan mengetahui dengan pengetahuan-Nya, dan pengetahuan-Nya itu adalah zat-Nya (An-Nasyâr, [tt.]: 519). Dalam hidupnya ia telah menciptakan sejumlah karya, hanya saja saat ini belum ada yang sampai ke tangan kita.

Dengan pengetahuannya tentang logika dan falsafat melapangkan jalan baginya untuk menyusun dasar-dasar Mu'tazilah secara teratur. Bahkan dengan bekal ilmu pengetahuannya itu menjadikan ia sebagai pendebat yang ulung dalam melawan golongan Majusi, Monicheis, Atheis, dan lain sebagainya.

Dalam bidang pemikiran, al-Huzail sebagai generasi kedua Mu'tazilah melanjutkan ajaran-ajaran Mu'tazilah. Sebagaimana disebut Syahrastâni terdapat beberapa ajaran yang dibawa oleh al-Huzail antara lain:

Pertama, bahwa Tuhan mengetahui dengan pengetahuan

dan pengetahuan-Nya itu adalah zat-Nya, hidup dengan kehidupan-Nya, dan kehidupan itu adalah zat-Nya, berkuasa dengan kekuasaan-Nya, dan kekuasaan itu adalah zat-Nya. Hal ini diambil dari pemahamannya tentang falsafat, bahwa zat Tuhan itu adalah satu, tidak dapat disebut dalam banyak bentuk (sifat).

Kedua, bahwa kehendak Tuhan tidak menempati suatu tempat. Tuhan merupakan suatu zat yang berkehendak. *Ketiga,* tentang firman Tuhan, bahwa sebagiannya tidak berada pada tempatnya, yaitu firman-Nya "Jadilah" dan sebagian yang lainnya dalam hal perintah, larangan, derita. Dan bahwa perihal "menjadikan" bagi Tuhan bukanlah sesuatu yang membebankan.

Keempat, pendapatnya tentang *al-qadr*, bahwa penduduk surga dan neraka di akhirat merupakan *darûri*, manusia tidak mempunyai kuasa atas hal itu, seluruhnya merupakan kehendak ciptaan Tuhan. *Kelima*, pendapatnya tentang penduduk surga dan neraka yang terputus, mereka berada dalam kepasifan selama-lamanya. Segala bentuk kelezatan berkumpul dan diperuntukkan bagi penduduk surga demikian juga segala rasa sakit dan kepedihan berkumpul dalam kepasifan bagi penduduk neraka (Asy-Asyahrastânî: 49-51).

Selanjutnya Abû Huzail berpendapat bahwa manusia dengan mempergunakan akalnya, dapat dan wajib mengetahui Tuhannya, demikian juga dalam hal mengetahui mana yang baik dan buruk. Dalam hal ini menurut Harun Nasution, Abû Huzail nampaknya banyak dipengaruhi oleh falsafat Yunani yang mengagungkan kekuatan akal, karena dengan tanpa turunnya wahyupun seorang manusia sesungguhnya dapat mengetahui Tuhannya.

Ibrâhîm ibn Sayyâr an-Nazâm

An-Nazâm adalah salah seorang murid Abû Huzail yang kemudian menjadi pemuka Mu'tazilah di Basrah, lahir pada tahun 185 H. dan wafat dalam usia muda di tahun 221 H. Dia juga banyak mempunyai hubungan dengan falsafat Yunani.

Di antara pemikiran teologinya adalah bahwa Tuhan mustahil bagi-Nya bertindak zalim dan bahkan Tuhan tidak berkuasa untuk

berbuat itu. Alasan an-Nazâm adalah bahwa kezaliman hanya dilakukan oleh orang-orang yang mempunyai cacat dan berhajat atau oleh orang-orang yang tidak mempunyai pengetahuan. Tidak mempunyai pengetahuan dan cacat adalah sifat yang tidak kekal dan Tuhan Maha Suci dari sifat yang sedemikian itu. Oleh karena itu an-Nazâm berpendapat bahwa Tuhan tidak bisa dan tidak sanggup berbuat yang tidak baik, dan seterusnya wajib bagi Tuhan untuk berbuat hanya yang baik bagi manusia, yaitu apa yang disebut dalam istilah Mu'tazilah as-Salâh wa al-Aslah, sehingga ia ber-pendapat bahwa Tuhan tak dapat berkuasa untuk mengeluarkan ahli neraka dari surga dan memasukkan orang yang bukan ahli neraka dari surga dan memasukkan orang yang bukan ahli neraka ke dalam neraka. Dan juga Tuhan tidak berkuasa mengurangi kesenangan ahli surga dan menambah siksaan ahli neraka (As-Asyahrastânî, *op. cit*.: 53).

an-Nazâm berpendapat bahwa Tuhan tidak bisa dan tidak sanggup berbuat yang tidak baik, dan seterusnya wajib bagi Tuhan untuk berbuat hanya yang baik bagi manusia

Seperti Abû Huzail, ia juga berpendapat bahwa Tuhan tanpa adanya wahyu dapat diketahui manusia dengan perantaraan kekuatan akal. Demikian pula halnya dengan perbuatan buruk dan baik manusia. Tentang al-Qur'ân menurutnya bukan merupakan mu'jizat dari segi gaya dan susunan bahasanya. Tetapi al-Qur'ân merupakan mu'jizat hanya dari segi kandungannya saja. (Al-Bagdâdî, [tt.]: 133).

Sebagaimana kaum Mu'tazilah berpendapat bahwa kalam Allah berupa al-Qur'ân bukanlah *qadîm* atau kekal tetapi *hadîs*, dalam arti baru dan diciptakan Tuhan. Selanjutnya, an-Nazâm memberi penjelasan tentang apa yang dimaksud dengan kalam, adalah suara yang tersusun dari huruf-huruf dan dapat didengar. Suara bersifat baru, bukan bersifat kekal dan adalah ciptaan Tuhan. Inilah yang dimaksud kaum Mu'tazilah, dengan al-Qur'ân diciptakan dan bukan kekal.

Mu'ammar ibn 'Abbâd as-Salmâ

Beliau hidup semasa dengan Huzail dengan Nazâm, wafat pada tahun 220 H. Salah seorang pemimpin besar Mu'tazilah. Dia berpendapat bahwa Tuhan tidak menciptakan kecuali benda-benda materi; adapun al-A'rad atau *accident* adalah kreasi benda-benda materi itu sendiri, baik melalui proses alami (*Thâbi'î*) seperti pembakaran oleh api atau udara panas yang ditimbulkan oleh sinar matahari, atau dalam bentuk pilihan (*ikhtiyâr*) seperti antara gerak dan diam, berkumpul dan berpisah yang dilakukan oleh binatang. Paham ini menunjukkan adanya kepercayaan kepada hukum alam (naturalisme) yang ada dalam kalangan Mu'tazilah.

'Amr Ibn Bahr Abû Usmân al-Jâhizi

Beliau adalah salah satu pemuka Mu'tazilah yang wafat pada tahun 256 H. Ajaran-ajarannya menunjukkan bahwa ia sependapat dengan Mu'ammar tentang teori hukum alamnya (natuaralisme). Ia berpendapat bahwa tiap-tiap benda materi mempunyai alamnya masing-masing. Dengan demikian perbuatan-perbuatan jasmani manusia menurut pendapatnya timbul sesuai kehendak alam, sehingga manusia sebenarnya tidak bebas kecuali dalam menentukan kemauan dan kehendaknya. Paham yang sedemikian rupa menurut Harun Nasution adalah suatu paham yang terdapat dalam ajaran determinisme.

Al-Jubbâ'i dan al-Bahsyamiyah

Nama lengkapnya adalah Muhammad 'Abd al-Wahhâb al-Jubbâ'i, wafat tahun 295 H. Sedangkan al-Bahsyamiyah adalah nama kelompok Mu'tazilah yang dipimpin oleh Abû Hâsyim 'Abd as-Salâm, wafat pada tahun 321 H.

Dalam ajaran mereka sesungguhnya hampir sama dengan tokoh-tokoh Mu'tazilah lainnya, mereka juga berpendapat bahwa yang disebut kalam atau firman Tuhan tersusun dari huruf-huruf

dan suara. Tuhan disebut mutakallim tidak mengandung arti sesuatu yang berbicara, mereka berpendapat bahwa Tuhan tidak dapat dilihat oleh manusia dengan mata kepalanya sendiri di akhirat.

Mengetahui Tuhan serta bersyukur kepada-Nya dan mengetahui perbuatan baik dan buruk adalah wajib bagi manusia dalam arti kewajiban-kewajiban yang dipaksakan akal (*wâjibât 'aqliyyah*). Oleh sebab itu mereka mengakui adanya apa yang disebut ajaran-ajaran akal (*syar'iyyah 'aqliyyah*). Ajaran-ajaran yang dibawa Nabi (*syar'iyyah nabawiyah*) perlu untuk mengenal besarnya alasan dan hukuman terhadap perbuatan-perbuatan manusia. Akal manusia hanya dapat mengetahui bahwa orang yang patuh terhadap Tuhan akan mendapatkan upah (pahala), dan bahwa orang yang melawan Tuhan akan memperoleh hukuman. Tetapi berapa besarnya upah atau hukuman itu diketahui manusia melalui wahyu.

Dalam pandangan al-Jubbâ'i tentang peniadaan sifat Tuhan bahwa tuhan mengetahui melalui essensi-Nya. Dengan demikian Tuhan, untuk mengetahui tidak perlu ada sifat mengetahui dan tidak pula pada keadaan mengetahui. Adapun Abu Hasyim berpendapat bahwa Tuhan mengetahui melalui keadaan mengetahui. Mengetahui bagi Tuhan bukanlah sifat tetapi hal (*Ibid*.: 73).

Hisyâm ibn 'Amr al-Fuati

Salah seorang pemimpin Mu'tazilah dari cabang Bagdad adalah Hisyâm ibn 'Amr al-Fuati. Ia wafat pada tahun 226 H. Dia berpendapat bahwa surga dan neraka belum mempunyai wujud sekarang, karena masa memasuki surga dan neraka itu belum tiba, dengan demikian adanya surga dan neraka sekarang tak ada faedahnya.

Abû Mûsâ al-Murdar

Beliau juga adalah salah seorang pemimpin Mu'tazilah cabang Bagdad yang wafat pada tahun 226 H. Ia adalah salah

seorang Mu'tazilah yang dengan kuat mempertahankan pendapat bahwa al-Qur'an itu tidak bersifat qadim, tetapi diciptakan dan memandang orang yang mengatakan al-Qur'an itu qadîm menjadi kafir. Karena dengan demikian orang yang seperti itu telah membuat yang bersifat *qadim* menjadi dua (*Ibid*.: 82). Dengan kata lain menurutnya orang tersebut telah menduakan Tuhan. Ia juga berpendapat bahwa perbuatan-perbuatan manusia bukanlah diciptakan Tuhan melainkan diwujudkan oleh manusia itu sendiri. Demikian juga bahwa Tuhan tidak dapat dilihat manusia dengan mata kepalanya (*Ibid*.: 69).

Abû Husein al-Khayyât (w. 300 H.)

Menurutnya, dalam membahas tentang sifat, mengatakan bahwa kehendak bukanlah sifat yang melekat pada zat Tuhan, dan pula Tuhan berkehendak bukan melalui zat-Nya. Jika dikatakan Tuhan berkehendak, itu berarti bahwa ia mengetahui berkuasa dan tidak dipaksa melakukan perbuatan-perbuatan-Nya. Dan kalau disebut Tuhan menghendaki perbuatan-perbuatan-Nya itu berarti bahwa ia menciptakan perbuatan itu sesuai dengan pengetahuan-Nya. Jika selanjutnya dikatakan bahwa Tuhan menghendaki perbuatan-perbuatan hamba-Nya, maka yang dimaksud adalah Tuhan memerintahkan supaya perbuatan-perbuatan itu dilakukan. Arti Tuhan mendengar adalah Tuhan mengetahui apa yang didengar, demikian juga Tuhan melihat berarti Tuhan mengetahui apa yang dapat dilihat (*Ibid*.: 78).

Sumâmah ibn Asyras (w. 213 H.)

Tokoh Mu'tazilah ini berpendapat bahwa daya berbuat bagi manusia terdapat dalam tubuh manusia sendiri, yaitu tubuh yang baik dan sehat lagi tidak mempunyai cacat (*Ibid.*: 71). Dengan demikian daya itu tidak merupakan sesuatu diluar tubuh manusia. Ia juga berpendapat bahwa manusia melalui akalnya berkewajiban mengetahui perbuatan baik dan buruk sebelum turunnya wahyu (Al-Baghdâdî, *op. cit*.:114). Selain beberapa

tokoh Mu'tazilah di atas, terdapat juga beberapa orang pemimpin Mu'tazilah lainnya yang menurut al-Baghdâdî terdapat tidak kurang dari 20 *firqah* (sekte) dalam Mu'tazilah (Asy-Syahrastânî, *op. cit*.: 46-78). Sedangkan Syahrastâni menyebutkan sebanyak 12 *firqah* dalam kitabnya yang terkenal "*Al-Milal wa an-Nihâl*" (Amin, [tt.]: 229-300).

Upaya-upaya kaum Mu'tazilah ini dalam mengembangkan pemikiran teologi Islam sesungguhnya telah banyak membantu kaum muslimin dengan menggunakan kekuatan akal

Demikianlah beberapa perkembangan pemikiran dalam sekte-sekte Mu'tazilah, yang berkembang dalam kurun waktu dua abad ketiga dan keempat Hijriah. Melihat dari pola pemikiran mereka dapatlah dipahami bahwa dalam mengkaji permasalahan teologi mereka lebih mengutamakan kekuatan akal (*ra'yu*) secara mendalam dan filosofis tanpa mengabaikan normatif agama yang telah baku. Apabila ditinjau lebih jauh maka dapat dikatakan bahwa pemikiran mereka ini banyak dipengaruhi oleh falsafat Yunani yang banyak dipelajari oleh tokoh-tokoh mereka itu sendiri.

Upaya-upaya kaum Mu'tazilah ini dalam mengembangkan pemikiran teologi Islam sesungguhnya telah banyak membantu kaum muslimin dengan menggunakan kekuatan akal, artinya tidak menerima agama itu hanya secara konsep dogmatis saja, tetapi lebih jauh dari itu mengajarkan kita untuk mengkaji permasalahan teologi dil uar Islam secara rasional (Al-Baghdâdî, *op. cit*.: 114). Namun kendatipun demikian, terdapat golongan-golongan Islam lainnya yang tidak mengetahui atau bahkan mengkafirkan golongan Mu'tazilah ini. Hal ini dapat dimaklumi karena penggunaan akal dalam kalangan Mu'tazilah begitu mendalam dan bebas. Adalah al-Baghdâdî yang memandang "sinis" terhadap aliran Islam ini, yang dalam karyanya *al-Farq bain al-Firâq,* dia menggunakan kata *firâq dalâl* (sekte yang tersesat) dalam menamai golongan ini.

Selain dari berbagai pemikiran di atas terdapat suatu hal

yang terpenting dalam aliran Mu'tazilah ini, yaitu lima ajaran dasar (*ushûl al-khamsah*), menurut sebagian ahli sejarah, konsep ini diletakkan oleh salah seorang tokoh Mu'tazilah, yaitu al-Huzail, karena dalam salah satu karyanya ada yang berjudul "Ushûl al-Khamsah" (An-Nasyâr, *op. cit*.: 524). Lima ajaran pokok ini merupakan ciri dari identitas seorang Mu'tazilî. Untuk pembahasan secara lengkap akan dikemukakan pada pembahasan selanjutnya.

Penutup

Abû Huzail dan tokoh-tokoh Mu'tazilah lainnya dalam hal pemikiran teologi lebih mengutamakan kekuatan akal. Ini dapat dilihat dari pengaruh falsafat Yunani yang mereka pelajari. Selain *ushûl al-khamsah* yang menjadi identitas seorang Mu'tazilah, pemikiran mereka juga mencakup *nafy as-Sifâh* (peniadaan sifat-sifat Tuhan), kedudukan dan peranan akal, *as-Salâh wa al-aslâh*, mu'jizat Al-Qur'an dan paham naturalisme.

Peniadaan sifat Tuhan dalam paham Mu'tazilah bertujuan untuk mensucikan (*tanzîh*) zat Tuhan itu, karena Tuhan itu bersifat *qadîm* yang tidak bisa diserupakan dengan sifat-sifat yang biasa melekat pada makhluq-Nya. *)

AL-USHÛL AL-KHAMSAH

Pendahuluan

Menurut suatu riwayat, nama Mu'tazilah diberikan berdasarkan salah satu peristiwa tentang seseorang yang datang bertanya kepada Hasan al-Bashri (w. 110) tentang pendosa besar. Kaum Khawârij memandangnya pendosa itu sebagai kafir, sedangkan kaum Murji'ah medangnya masih mu'min. Di tengah Hasan al-Basri berpikir tersebut, Wâsil sebagai salah seorang muridnya memberi pendapat: "Dia berada dalam posisi di antara dua posisi (*al-manzilah bain al-manzilatain*), tidak mu'min dan tidak kafir".(al-Gurâbî, [t.t.]: 84).

Pendapat Wâsil tersebut, nampaknya men-jadi cikal bakal terbentuknya kelompok Mu'tazilah. Lebih dari suatu pendapat, *al-manzilah bain almanzilatain* merupakan satu di antara prinsip ajaran Mu'tazilah yang terkenal dengan nama *al-Ushûl al-Khamsah.*

Al-Ushûl al-Khamsah merupakan ajaran-ajaran pokok kaum Mu'tazilah. Menurut al-Mu'ti, kaum Mu'tazilah terbagi kepada 20 (dua puluh) sekte, akan tetapi mereka semuanya terikat dengan *al-Ushûl al-Khamsah*. Artinya, mereka disatukan dengan *al-Ushûl al-Khamsah.* Bahkan menurut al-Khayyât (Amîn, III, [t.t.]: 22) (salah seorang pemuka Mu'tazilah abad III) mengatakan bahwa seseorang dapat dikatakan sebagai seorang Mu'tazilah apabila ia mengakui dan menerima *al-Ushûl al-Khamsah* yang meliputi

at-Tauhîd, al-'Adl, al-Wa'd wa al-Wa'îd, al-Manzilah bain al-Manzilatain, dan al-Amr bi al-ma'rûf wa an-nahy 'an al-munkar.

Menurut 'Ali Sâmi' an-Nasyar, (An-Nasyar, 1966: 485-486) istilah *al-Ushûl al-Khamsah* dibawa oleh Basyar ibn Sa'îd dan Abû 'Usman az-Za'farânî yang merupakan sahabat Wâsil ibn 'Athâ'. Kemudian istilah ini disempurnakan Abû al-Hudzail al-'Allaf dalam salah satu pasal kitabnya. Akan tetapi menurut Abû al-Mu'în an-Nasâfi (w. 805) mengatakan bahwa Abû al-Huzail al-'Allâf mengarang sebuah kitab yang menghimpun tentang Mu'tazilah dan faham-fahamnya dengan nama *al-Ushûl al-Khamsah.*

Demikian juga yang tercantum di dalam Encyclopedia of Religion (Amîn, *op. cit*.). Akan tetapi pada masa itu ada kitab yang dikarang oleh Ja'far Ibn Harb (w. 226 H./851 M) yang berjudul *al-Ushûl al-Khamsah* (Nasution, 1986: 52). Kemudian Qâdi' 'Abd al-Jabbâr menulis kitab *Syarh al-Ushûl al-Khamsah.*

Al-Ushûl al-Khamsah memuat lima ajaran pokok. at-Tauhîd membahas tentang kemahaesaan Tuhan. Konsep *al-'Adl* menjelaskan keadilan Tuhan. *Al-Wa'd wa al-Wa'îd* mengupas janji dan ancaman. Lalu, *al-Manzilah bain al-Manzilatain* mengurai orang yang berdosa besar. Terakhir, prinsip *al-Amr bi al-Ma'rûf wa an-Nahy 'an al-Munkar* mengungkap kewajiban manusia untuk menyeru kepada kebaikan dan mencegah dari berbuat munkar.

Apa itu al-Ushûl al-Khamsah ?
At-Tauhîd

Kemahaesaan Tuhan merupakan ajaran dasar yang terpenting bagi kaum Mu'tazilah. Tuhan dalam faham mereka akan betul-betul Maha Esa hanya jika Tuhan merupakan suatu zat yang unik tidak ada yang serupa dengan-Nya. Mereka menolak faham bahwa Tuhan mempunyai sifat-sifat jasmani. Tuhan menurutnya tidak mempunyai sifat-sifat jasmani. Menurutnya banyak ayat al-Qur'ân yang menunjukkan bahwa Tuhan Maha Suci dari sifat-sifat di atas, misalnya ayat l*aisa kamitslih*. Tetapi ada juga ayat yang menunjukkan kepada sifat-sifat jasmani (*tajassum*)-nya Tuhan seperti ayat *yad allâh fauqa*

aidîhim (Al-Jabbâr, *op. cit*.: 227) dan sebagainya.

Dalam menghadapi ayat-ayat yang seolah-olah menunjukkan *tajassum*-nya Tuhan, mereka memberikan interpretasi terhadap ayat-ayat itu, misalnya *al-'arsy* dalam ayat *ar-rahmân 'alâ al-'arsy istawâ'* diartikan kerajaan (*al-muluk*). Kata *wajh* dalam ayat *kullu syai' hâlik illâ wajhah* diartikan esensi (zât) dan kata *al-'ain* dalam ayat *walitatsna'a 'alâ 'ainî* diartikan pengetahuan (*al-'ilm)* (*Ibid*.: 253).

Satu-satunya sifat Tuhan yang tidak mungkin ada pada makhluknya adalah sifat *qadîm* yakni tidak ada permulaan

Demikian juga mereka menolak faham yang mengatakan bahwa Tuhan dapat dilihat. Menurut fahamnya, seandainya Tuhan dapat dilihat tentulah kita dapat melihatnya sekarang di dunia ini (*Ibid*: 196). Satu-satunya sifat Tuhan yang tidak mungkin ada pada makhluknya adalah sifat *qadîm* yakni tidak ada permulaan (Asy-Syahrasytânî, *op. cit* : 45). Faham inilah menurut Harun Nasution yang menyebabkan kaum Mu'tazilah meniadakan sifat-sifat Tuhan, yakni sifat-sifat Tuhan yang mempunyai wujud tersendiri di luar zat Tuhan. Bagi mereka Tuhan tetap merupakan sesuatu yang serba Maha. Hanya sifat-sifat-Nya itu tidak terpisah dari zat Tuhan. Karena jika sifat-sifat itu merupakan sifat-sifat itu mestilah bersifat *qadîm*. Jika sifat-sifat itu *qadîm*, tentulah akan banyak yang *qadîm* selain Tuhan (Al-Jabbâr, *op. cit*.: 301). Hal ini tidak akan terjadi, karena hanya Tuhanlah yang bersifat *qadîm.*

Al-'Adl (Keadilan)

Dalam kenyataannya menunjukkan bahwa tidak ada perbedaan di kalangan kaum muslimin tentang kepercayaan kepada keadilan Tuhan. Akan tetapi setiap golongan muslim berbeda dalam menganalisis keadilan. Mu'tazilah merupakan salah satu kelompok kalam yang mempunyai pendapat tersendiri

dalam hal ini.

Menurut Harun Nasution, masalah al-'Adl masih ada hubungannya dengan *at-Tauhîd*. Menurutnya, dengan *at-Tauhîd* kaum Mu'tazilah ingin mensucikan diri Tuhan dari persamaan dengan makhluk, sedangkan dengan *al-'Adl* kaum Mu'tazilah ingin mensucikan perbuatan Tuhan dari persamaan dengan perbuatan makhluk.

Menurut mereka, Tuhan Maha Adil dan bijaksana. Ia tidak berbuat buruk dan semua perbuatan-Nya baik. Ia tidak melupakan apa yang wajib ia kerjakan (Amîn, *op. cit*.: 45). Menurutnya semua perbuatan Tuhan harus diperuntukkan bagi kebaikan hamba-hamba-Nya. Menurutnya pula, Tuhan tidak menciptakan perbuatan hamba (An-Nasyar, *op. cit*.: 507-508). Manusia bisa menggerakkan perintah-perintah-Nya dan meninggalkan larangan-larangan-Nya dengan kekuasaan (*qudrah*) yang diberikan Tuhan kepada mereka. Ia memerintahkan apa yang dikehendaki-Nya. Ia hanya menguasai kebaikan-kebaikan yang diperintahkan-Nya dan tidak ikut campur dalam keburukan-keburukan yang dilarang-Nya. Ia tidak membebani manusia dengan sesuatu yang manusia tidak kuat melakukannya.

Seandainya Tuhan menciptakan perbuatan manusia tentulah Tuhan bersifat aniaya (*az-Zulm*), karena perbuatan hamba itu terkadang mengandung sifat aniaya. Sedangkan Tuhan Maha Suci dari sifat-sifat demikian. (Al-Jabbâr, *op. cit*: 345) Di antara keadilan Tuhan menurut kaum Mu'tazilah, Tuhan wajib mengirim rasul-rasul bagi manusia. Menu-rutnya, karena akal tidak bisa mengetahui segala apa yang harus diketahui manusia tentang Tuhan dan alam gaib maka Tuhan wajib mengirim rasul-rasul kepada manusia. Selain itu dengan pengiriman rasul-rasul kepada manusia supaya manusia dapat meraih kehidupan yang baik bukan yang terbaik di dunia dan di akhirat nanti (Nasution, *op. cit* : 131).

Al-Wa'd wa al-Wa'îd

Al-Wa'd wa al-Wa'îd atau janji dan ancaman Tuhan sangat

erat hubungannya dengan faham mereka yang kedua tentang keadilan. Tuhan akan bersifat adil jika Tuhan menepati janji-Nya. Menurut Qâdî 'Abd al-Jabbâr, Tuhan berjanji untuk memberikan pahala kepada orang-orang yang taat dan memberi siksa kepada orang-orang yang maksiat. Ia akan melaksanakan janji dan ancaman-Nya dan tidak akan lupa dan berdusta (An-Nasyar, o*p. cit.*: 511).

Asy-Syahrastânî berpendapat, jika seorang mukmin keluar dari dunia ini dalam keadaan taat dan taubat maka ia berhak mendapat pahala. Tetapi jika ia keluar dari dunia dengan tidak bertaubat atas dosa besar yang pernah diperbuatnya maka ia akan abadi di dalam neraka, meskipun siksa yang ia terima di dalam neraka lebih ringan daripada siksa yang diterima oleh or-ang-orang kafir. Al-Mas'ûdi juga berpendapat bahwa Allah tidak akan mengampuni orang yang berdosa besar kecuali ia bertaubat. Ia merupakan zat yang Maha Benar dalam janji dan ancaman dan tidak akan menyalahi janji-Nya. (*Ibid*)

Menurut 'Abd al-Jabbâr, orang yang berhak mendapat pahala dari Tuhan adalah orang yang melaksanakan kewajiban dan menjauhi kejelekan-kejelekan atau larangan-larangan (Al-Jabbâr, *op. cit:* 614). Inilah yang mereka anggap sebagai janji dan ancaman Tuhan yang Maha Adil.

Al-Manzilah bain al-Manzilatain

Gagasan *al-manzilah bain al-manzilatain* atau posisi di antara dua posisi merupakan ide yang menurut sebagian pendapat menyebabkan kelom-pok ini dinamakan Mu'tazilah. Pemahaman ide ini menyoroti masalah orang yang berdosa besar. Apakah mereka termasuk mu'min atau termasuk kafir. Mereka berpendapat bahwa mereka bukan mu'min dan juga bukan kafir akan tetapi menempati posisi di antara kafir dan mu'min. Mereka tidak digolongkan kafir karena mereka masih percaya kepada Tuhan dan Nabi Muhammad. Tetapi juga tidak digolongkan mu'min, karena imannya tidak sempurna lagi. Dengan demikian mereka tidak dapat dimasukkan ke dalam surga, karena bukan mu'min, tetapi tidak dapat dimasukkan ke dalam neraka, karena

mereka bukan kafir. Mereka seharusnya ditem-patkan di suatu tempat di antara surga dan neraka. Akan tetapi menurut faham mereka di akhirat nanti hanya ada dua tempat yakni surga dan neraka. Dengan demikian pembuat dosa besar harus dimasukkan ke dalam salah satunya. Tempat satu-satunya adalah neraka.

Akan tetapi penempatannya di neraka tidak akan merupakan keadilan jika mereka di dalam neraka mendapatkan siksa sebagaimana siksa yang didapat oleh orang kafir. Jadi mereka akan merasa diperlakukan dengan adil jika siksa mereka tidak sama dengan orang kafir. Inilah menurut kaum Mu'tazilah posisi menengah antara mu'min dan kafir dan inilah keadilan. (Nasution, op. cit : 55).

Al-Amar bi al-Ma'rûf wa an-Nahy 'an al-Munkar

Seluruh umat Islam mengakui prinsip *al-amar bi al-ma'rûf wa anbahy 'an al-munkar*. Ajaran ini meru-pakan kewajiban seluruh umat Islam untuk menyeru berbuat baik dan mencegah berbuat jahat. Banyak ayat al-Qur'ân yang menunjukkan supaya umat Islam selalu menyeru untuk berbuat baik dan mencegah perbuatan munkar. Akan tetapi umat Islam berbeda pendapat tentang cara melaksanakan amar ma'rûf nahy al-munkar.

Kelompok Mu'tazilah berpendapat bahwa pelaksanan *amar ma'rûf nahy al-munkar*, jika merasa cukup dengan hati maka dengan hati. Bila tidak cukup dengan hati, maka dengan lisan. Apabila tidak cukup dengan lisan maka dilakukan dengan tangan. Dan bila dengan tangan tidak cukup, maka *amar ma'rûf nahy munkar* dilakukan dengan pedang (Amîn, *op. cit* : 65).

Menurut 'Abd al-Jabbâr, jika mereka melihat kemunkaran mereka mencegahnya pertamakali dengan perkataan lembut. Apabila perkataan yang lembut tidak cukup, maka dengan perkataan yang kasar. Bila masih tidak berhasil mereka memukulnya. Jika tidak berhasil juga, maka mereka membunuhnya (Al-Jabbâr, *op. cit* : 745). Demikianlah cara mereka mengamalkan *amar ma'rûf nahy munkar*. Sejarah membuktikan bahwa kaum Mu'tazilah pernah menggunakan

kekerasan dalam menyebarkan ajaran-ajarannya.

Az-Zamakhsyarî memberikan penafsiran terhadap ayat 9 surat al-Hujurât mengenai *amar ma'rûf nahi munkar,* bahwa mendorong berbuat baik dan mencegah dari berbuat jahat merupakan tugas kolektif (*fardu kifâyah*) yang menjadi tanggungan masyarakat muslim, bukan tanggung jawab setiap orang untuk melaksanakan fungsi tersebut. Tugas ini merupakan tanggung jawab mereka yang sangat faham akan ajaran-ajaran hukum dan etika Islam. Karena apabila mereka yang bodoh melakukannya hanya akan menambah kekacauan (Amîn, *op. cit*.).

Kesimpulan

Mu'tazilah merupakan salah satu falsafah kalam yang banyak melahirkan cendekiawan Muslim. Mereka para pemikir yang memberi kekuasaan yang besar terhadap akal. Berkaitan dengan konsep tentang Tuhan, mereka memberikan gagasan bahwa Tuhan merupakan suatu yang monoteistik transendental. Mereka menyesuaikan ungkapan ayat ke dalam satu kesatuan yang serasi, yang dapat membebaskan gagasan tentang Tuhan mempunyai makna ganda yang manusiawi.

Dalam masalah keadilan Tuhan, mereka berpendapat bahwa Tuhan akan betul-betul adil bila Tuhan memberikan kebebasan berencana. Hal ini akan berhubungan erat dengan keadilan Tuhan dalam memberikan pahala dan hukuman. Tentang kewajiban menyeru kebaikan dan mencegah tingkah laku tercela (*munkar*), mereka lakukan secara bertahap sampai kepada tingkat memeranginya. Bahkan sejarah membuktikan bahwa mereka pernah memaksakan faham-faham mereka kepada yang tidak sefaham dengan kekerasan. Padahal untuk suatu keyakinan (faham) tidak perlu dipaksakan. *)

GERAKAN AL-MIHNAH

Pendahuluan

Wâsil ibn 'Atâ' (lahir tahun 700 M di Madinah) merupakan tokoh kondang dalam sejarah falsafah kalam, khususnya di kalangan Mu'tazilah. Ia bersama temannya 'Amr ibn 'Ubaid memisahkan diri dari gurunya Hasan al-Bashrî di Basrah, sebab ada perbedaan pendapat.

Setelah tidak terikat lagi dengan pendapat gurunya, perjalanan Wâsil terus memperoleh pengikut hingga bertambah banyak, yang akhirnya mengklaim sebagai bagian cikal bakal kelompok Mu'tazilah. Di antara ajaran yang dibawa Wâsil adalah gagasan *"al-manzilah bain al-manzilatain"*, posisi antara dua posisi dalam arti posisi menengah. Ajaran lainnya adalah paham Qadariyah. Tuhan, kata Wâsil bersifat bijaksana dan adil. Ia tak pernah berbuat jahat dan bersifat dzalim. Tidak mungkin Tuhan menghendaki supaya manusia berbuat hal-hal yang bertentangan dengan perintah-Nya. Dengan demikian manusia sendirilah sebenarnya yang mewujudkan perbuatan baik dan perbuatan jahatnya, iman dan kufurnya, kepatuhan dan tidak kepatuhannya pada Tuhan. Atas perbuatan-perbuatannya ini manusia memperoleh balasan (Nasution, 1986 b: 43). Ajaran berikutnya dari Wâsil adalah peniadaan sifat-sifat Tuhan dalam arti bahwa apa-apa yang disebut sifat Tuhan sebenarnya bukanlah sifat mempunyai wujud tersendiri di luar zat. Tuhan tetap bersifat yang merupakan esensi Tuhan (*Ibid.*: 44).

Untuk mewujudkan paham Mu'tazilah pada perkembangan selanjutnya, acapkali tidak segan-segan memaksakan kepada orang lain yang didukung oleh penguasa waktu itu. Hal ini terutama ditujukan kepada pegawai pemerintah, para ulama dan pemuka masyarakat. Gerakan ini dikenal dengan *"al-Mihnah".* Paparan berikut adalah sekitar gerakan *"al-Mihnah".*

Gerakan Al-Mihnah

Secara etimologis, mihnah berasal dari bahasa Arab *mihnatun*. Kata tersebut diambil dari akar kata *mahana-yamhanu-mihnan* yang berarti mencoba, menguji, memeriksa, kemudian berubah menjadi *mahana-imtahana-imtihânan-mihnatan* yang berarti, cobaan, ujian, bala, pemeriksaan (Yunus, 1972: 412).

Dalam kitab *Dâ'irah al-Ma'ârif* diungkapkan: mihnatun, *"mahânahu"* berarti mengujinya, memeriksanya, mencobanya dan sebagainya. Maka *mihnah* berarti menguji manusia dengan sesuatu" (Wajdi, [t.t]: 623).

Dalam sejarah perkembangan pemikiran Islam dipahami bahwa *"mihnah"* itu merupakan tindakan yang dilakukan pada masa pemerintahan al-Ma'mûn, al-Mu'tasim dan al-Wâsiq untuk menguji para ulama dan pegawai pemerintah tentang pendapat mereka mengenai al-Qur'an, apakah makhluk atau bukan.

Kajian tentang Al-Qur'an itu makhluk atau bukan, diawali oleh Al-Ja'd ibn Dirham, guru dari Marwân ibn Muhammad di akhir masa pemerintahan Bani Umayyah. Dialah orang pertama yang mengatakan bahwa al-Qur'an itu "makhluk" di Damaskus. Oleh karena pendapat yang aneh itu dia dikejar dan melarikan diri ke Kufah. Di Kufah al-Ja'd ibn Dirham bertemu dengan al-Jahm ibn Safwan (sendiri aliran Al-Jahmiyah), hal mana Al-Jahm berguru kepada Al-Ja'd, yang antara lain tertarik dengan pendapat yang mengatakan al-Qur'an itu makhluk. Al-Ja'd berpendapat demikian karena terpengaruh oleh Abban ibn Sami'an, dimana ia juga terpengaruh oleh Talut ibn 'Asim dari kalangan Yahudi (Amin, 1963: 162).

Pendapat Al-Ja'd ibn Dirham dan Al-Jahm ibn Safwan tentang al-Qur'an itu makhluk berkembang luas, akhirnya dianut oleh

Kajian tentang Al-Qur'an itu makhluk atau bukan, diawali oleh Al-Ja'd ibn Dirham, guru dari Marwân ibn Muhammad

paham Mu'tazilah yang didahului dengan perdebatan sengit oleh ilmuwan pada waktu itu.

Pada masa pemerintahan al-Ma'mûn (Daulat Abbâsiyyah) kajian ilmu pengetahuan sangat berkembang pesat, termasuk teologi, kebebasan berfikir terbuka seluas-luasnya, karena jalan fikirannya cenderung kepada filsafat, yang sejalan dengan pola fikiran Mu'tazilah. Pada masa al-Makmûnlah diada-kan perdebatan umum tentang al-Qur'ân, apakah makhluk atau bukan. Setelah perdebatan yang berulangkali, akhirnya al-Ma'mûn berkesimpulan bahwa al-Qur'an itu makhluk (yang nota bene dipengaruhi oleh paham Mu'tazilah). Siapa yang berpendapat bahwa al-Qur'an itu *qadîm* dianggap kafir (*Ibid.*: 163).

Kelompok Mu'tazilah berhasil mempengaruhi khalifah al-Ma'mûn, agar gagasan al-Qur'an itu makhluk disebarluaskan ke seluruh pelosok negeri, dan sebaiknya menjadi anutan seluruh anggota masyarakat. Untuk mewujudkan hal tersebut harus diterapkan lebih dahulu kepada para ulama fikih, ahli Hadis, pejabat dan pegawai pemerintahan serta para pemuka masyarakat lainnya. Sebab, mereka adalah elemen yang berpengaruh di masyarakat, apalagi hal ini berkaitan dengan aqidah. Apabila ada yang berpendapat al-Qur'an bukan makhluk, tetapi *qadîm* orang itu telah dianggap syirik.

Harun Nasution mengungkapkan, bagi al-Ma'mûn orang yang mempunyai faham syirik tak dapat dipakai untuk menempati posisi penting dalam pemerintahan. Oleh karena itu ia mengirim intruksi kepada para Gubernurnya untuk mengadakan ujian terhadap pemuka-pemuka dalam pemerintahan dan kemudian juga terhadap pemuka-pemuka yang berpengaruh dalam masyarakat. Kali pertama yang harus menjalani ujian ialah para

hakim (*al-Qudhat*). Instruksi itu menjelaskan bahwa orang yang meng-akui al-Qur'an bersifat *qadîm*, maka ia menjadi musyrik, tidak berhak untuk menjadi hakim, (bahkan) yang menjadi saksi dalam perkara yang dimajukan di mahkamah juga harus menganut paham demikian, jika tidak kesaksiannya batal.

Ujian serupa itu dihadapkan kepada pemuka-pemuka tertentu dari masyarakat, karena yang memimpin rakyat haruslah orang yang betul-betul menganut faham tauhid. Ahli Fiqih dan ahli Hadis pada masa itu mempunyai pengaruh besar dalam masyarakat. Di antara yang diuji dalam kelompok tersebut adalah Ahmad ibn Hanbal (Nasution, *op. cit*.: 62).

Pemuka-pemuka yang ikut diuji bersama-sama dengan Ibn Hanbal berjumlah kira-kira 30 orang, dan dalam ujian-ujian ulangan selanjutnya, hanya Ahmad ibn Hanbal dan Muhammad ibn Nuh yang berkeras dan tidak mau merubah keyakinannya. Yang lainnya dibebaskan, tetapi Ahmad ibn Hanbal serta teman-temannya dibelenggu dan dikirim dengan beberapa orang lain kepada al-Ma'mûn di Tarsus (*Ibid*.: 63).

Pengaruh Gerakan al-Mihnah

Gerakan al-Mihnah atau ujian tersebut berlangsung selama pemerintahan al-Ma'mûn, al-Mu'tashim dan al-Wâsiq dari tahun 218- 234 H. Selama kurang lebih 16 tahun telah terjadi goncangan dan pengaruh yang besar pada masyarakat waktu itu. Tindakan mihnah bukan hanya dilaksanakan di Baghdâd (Irak), tetapi juga di kota-kota dan di tempat-tempat lain, seperti Mesir, Syam, Persia dan lain-lain.

Akibat tindakan mihnah itu banyak para ulama yang disiksa, dipukul, dimasukkan ke dalam penjara, bahkan ada yang dipenggal lehernya seperti Ahmad ibn Nâshir ibn Mâlik. Ahmad Amîn mengungkapkan bahwa al-Wâsiq memenggal leher Ahmad ibn Nâshir ibn Mâlik dengan pedang di lapangan terbuka yang disaksikan oleh masyarakat, lalu kepalanya dibawa ke Bagdâd, selama dua hari dipajangkan di sana; sehari dipajangkan di wilayah timur dan sehari di wilayah barat kota Baghdâd. Setelah itu dibuat tulisan di puncak kepalanya tersebut yang berisi, "Ini-

lah kepala Ahmad ibn Nâshir ibn Mâlik yang diminta oleh al-Wâsiq untuk mengucapkan bahwa al-Qur'an itu makhluk, namun dia enggan bahkan menentang, semoga Allah melemparkannya ke dalam neraka" (Amin, *op. cit.*: 182).

Di samping itu timbul bermacam-macam fitnah dan huru-hara di masyarakat, sehingga apabila ada seseorang atau kelompok yang dengki terhadap seseorang atau kelompok yang dengki terhadap seseorang atau kelompok lain, dengan gampang mereka menuduh pendapatnya bahwa al-Qur'an bukan makhluk. Juga muncul rasa cemas dan takut sehingga ada rasa ketidakamanan dalam jiwa sebagian anggota masyarakat, kecurigaan satu dengan lainnya semakin meningkat, jiwa mereka terancam, bahkan ada yang takut keluar rumah sekalipun untuk melaksanakan ibadah di masjid.

Sebagai antitesis, ada sebagian anggota masyarakat yang menentang kebijaksanaan penguasa terhadap tindakan mihnah itu, karena tidak tahan lagi akan perlakuan sewenang-wenang dan aniaya, hingga mereka melakukan huru hara, karena mereka berpendapat bahwa mereka juga berada di pihak yang benar, apalagi hal ini menyangkut masalah aqidah dan keyakinan yang tidak bisa dipaksakan begitu saja, dan mereka yang menentang itu berpedoman kepada al-Qur'an dan as-Sunnah. Mereka berpendapat bahwa yang terjadi sekarang hanyalah perbedaan penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an, bukan masalah yang esensial.

Bila dilihat kepada masa lampau, Rasulallah SAW dan Khulafa' ar-Rasyidin tidak pernah menyiksa dan menganiaya para sahabat, bila terjadi perbedaan penafsiran ayat al-Qur'an. Oleh sebab itu mereka berpendapat bahwa pemerintahan al-Ma'mûn, al-Mu'tasim dan al-Wâsiq adalah pemerintahan yang dzalim dan aniaya, sudah menyimpang dari kebenaran al-Qur'an dan as-Sunnah, karena itu mereka harus ditentang dan dilawan, sebab tidak perlu tunduk dan patuh kepada pemerintahan yang dzalim dan aniaya.

Akibat tindakan al-Ma'mûn, al-Mu'tasim dan al-Wâsiq dengan mihnah, menimbulkan citra yang buruk dan jelek terhadap Daulat 'Abbâsiyah dan luka yang mendalam bagi sebagian masyarakat.

Setelah al-Wâsiq meninggal dan digantikan oleh al-Mutawakkil, barulah masyarakat merasa tenteram, karena al-Mutawakkil pada tahun 234 H. mengumumkan pembatalan pendapat yang mengatakan al-Qur'an itu makhluk (*Ibid*. : 198).

Mu'tazilah Pasca Mihnah

Bila dianalisis dengan fikiran yang cermat, tindakan mihnah yang dimulai oleh al-Ma'mûn akhirnya membawa akibat negatif terhadap kelompok Mu'tazilah, dan citra kurang baik bagi Daulat Abbâsiyah. Sebab, al-Ma'mûn kurang menyadari kondisi berfikir masyarakat waktu itu.

Apabila dipilah, masyarakat waktu itu dapat dikelompokkan kepada dua golongan besar; *pertama*, masyarakat yang dapat diajak berfikir lebih mendalam, dapat mempergunakan akalnya dengan maksimal, yang biasa disebut dengan kelompok falsafî (filosof), mereka beriman, termasuk pandangannya terhadap al-Qur'an dengan mempergunakan akal yang sempurna. Golongan ini hanya sedikit. Kedua, masyarakat yang tingkat kecerdasannya terbatas, mereka hanya mampu memahami al-Qur'an dan as-Sunnah dengan fikiran yang sederhana dan terbatas, mereka kurang mampu diajak untuk berfikir lebih mendalam, mereka hanya memahami agama apa adanya. Golongan ini jauh lebih banyak dari kelompok pertama.

Al-Ma'mûn sebagai penguasa ingin menggiring seluruh masyarakat untuk berfikir secara filosofis, maka kegagalan dan kekacauanlah yang terjadi. Sementara para fuqaha dan ahli hadis memahami kondisi masyarakat yang berbeda itu, maka mereka tidak mau memaksakan pendapatnya. Oleh sebab itu mereka menyampaikan ajaran Islam sesuai dengan tingkat berfikir masyarakat pada waktu itu.

Di sisi lain terlihat al-Ma'mûn mencampuradukkan antara jabatan khalifah (penguasa) dengan jabatan sebagai ilmuwan. Dia ingin sebagai khalifah (penguasa) dan ilmuwan secara bersamaan. Biasanya penguasa akan melahirkan perintah dan larangan secara keras tanpa dapat dibantah dan disanggah. Sementara konsep ilmuwan dapat menerima fikiran-fikiran yang

berkembang dan menempatkannya pada posisi yang wajar, kadang-kadang konsep ilmu itu dapat diterima dan kadang-kadang ditolak. Apabila berhadapan penguasa dan ilmuwan dalam pendapat yang berbeda, maka otomatis ilmuwan berada pada posisi yang lemah dan dikalahkan oleh penguasa, akhirnya rusaklah konsep ilmu. Inilah yang terjadi pada diri al-Makmûn sehingga melahirkan intruksi yang mengatakan bahwa al-Qur'an itu makhluk, harus ditanamkan ke dalam lubuk hati seluruh anggota masyarakat (*Ibid.*: 202).

Setelah khalifah di tangan al-Mutawakkil, Mu'tazilah dicabut sebagai mazhab negara pada tahun 848 M. Dengan kebijakan baru Daulat 'Abbasiyyah tersebut, maka selesailah riwayat mihnah yang ditimbulkan kaum Mu'tazilah. Sejak saat itu pengaruh dan arti kaum Mu'tazilah mulai menurun. Pada akhirnya, seperti dicatat dalam sejarah kaum Mu'tazilah merupakan golongan minoritas (Nasution, *op. cit*.: 63).

Bahkan ditegaskan Harun Nasution, bahwa kaum Mu'tazilah sudah tidak ada lagi. Mereka mendapat tantangan keras dari umat Islam, setelah mereka berusaha pada abad ke sembilan untuk memaksakan ajaran-ajarannya dengan memakai kekerasan. Tantangan pertama datang dari Baghdad oleh Abû al-Hasan al-Asy'ârî (873-935). Al- Asy'ârî pada mulanya adalah pemuka Mu'tazilah, tetapi kemudian merubah pendapat-pendapat kalamnya (Nasution, 1985, II: 40).

Tetapi menarik apa yang diungkapkan oleh Ahmad Amîn bahwa musibah yang paling besar dalam sejarah pemikiran Islam adalah lenyapnya pola fikir faham Mu'tazilah, dan merupakan hikmah tersendiri bagi mereka (Amin, *op. cit*.: 207). Ungkapan Ahmad Amîn tersebut dapat dipahami bahwa konsep berfikir rasional Mu'tazilah sangat bagus, tetapi sangat disayangkan cara kekerasan yang mereka tempuh yang tidak terpuji.

Mu'tazilah Periode Modern

Periode modern dimulai sejak tahun 1800. Periode ini pula yang dilihat sebagai munculnya kembali konsep berfikir rasional Mu'tazilah dalam masyarakat Islam. Pemikir Islam Indonesia,

Harun Nasution memaparkan bahwa mulai dari abad ke-19 M. perhatian pemuka-pemuka pembaharu dalam Islam timbul kembali kepada pemikiran Mu'tazilah. Sebagian umat ingin mengetahui ajaran-ajaran Mu'tazilah dari sumber aslinya. Ternyata gambaran yang diberikan lawan tidak selamanya sesuai dengan ajaran Mu'tazilah yang sebenarnya. Dengan diketahuinya ajaran-ajaran Mu'ta-zilah tersebut, muncul perubahan penilaian lama terhadap kaum Mu'tazilah (Nasution, 1995a : 137).

Pada abad ke-20 (dua puluh) ini telah banyak pengarang dan ulama yang membela kaum Mu'tazilah, karena cara berfikir yang rasional dan mempunyai ajaran-ajaran yang bersifat dinamis. Dalam catatan sejarah ditemukan pula bahwa pemuka kaum Mu'tazilah terkenal sebagai orang-orang zahid, taqwa dan banyak beribadah.

Buku-buku karya kaum Mu'tazilah di dunia Islam terutama Mesir telah banyak dicetak kembali, dibaca dan dipelajari. Pembahasan tentang ajaran-ajaran yang mereka tinggalkan telah dikeluarkan bukan dalam bentuk artikel-artikel di majalah saja, tetapi juga dalam bentuk buku yang tebal-tebal. Pandangan umat Islam di dunia Arab, Pakistan dan India terhadap kaum Mu'tazilah telah banyak berubah. Bahkan di antara pemimpin-pemimpin pembaharuan dalam Islam telah ada yang mempunyai paham yang sama dengan Mu'tazilah seperti Jamaluddin dari Afganistan, Muhammad Abduh di Mesir dan Sayid Ahmad Khan di India (*Ibid*.: 138).

Khusus tentang Muhammad Abduh, yang disebut-sebut sebagai salah seorang tokoh pembaharuan di dunia Islam zaman modern, setelah dianalisis tentang konsep berfikirnya, nampakanya ditemukan banyak persamaan dengan konsep berfikir rasional Mu'tazilah. Bahkan, ada yang menyebut Abduh sebagai tokoh Mu'tazilah zaman modern.

Di antara pemikiran kalam Muhammad Abduh yang sama dengan kaum Mu'tazilah itu adalah pemberian kedudukan yang tinggi kepada akal. Konon, kekuatan akal dalam pendapat Muhammad Abduh lebih tinggi dari kekuatan akal dalam pemikiran Mutazilah (Nasution, 1987b: 92).

Oleh karena banyak persamaan tersebut apakah Muhammad Abduh dicap sebagai Mu'tazilah? Sebagian pendapat

mengatakan bahwa seorang Mu'tazilah adalah orang yang mempunyai faham Qadariyah, faham kebebasan manusia dalam kemauan dan perbuatan. Dalam pengertian demikian Muhammad Abduh adalah termasuk kelompok Mu'tazilah (*Ibid*.: 95).

Penutup

Al-mihnah merupakan tindakan khalifah al-Ma'mûn, al-Mu'tasim dan al-Wâsiq untuk menguji pendapat para ulama Fikih, ahli Hadis, hakim dan pemuka masyarakat lainnya tentang al-Qur'an sebagai makhluk atau *qadîm*. Kebijakan itu didorong sebagian besar pemikir dan tokoh Mu'tazilah.

Dalam dinamika mihnah, bagi mereka yang berpendapat al-Qur'an itu makhluk akan disenangi oleh penguasa, tetapi bagi yang mengatakan *qadîm,* diminta untuk merubah sikapnya itu. Bila tidak mau mereka disiksa, dipukul, dipenjarakan bahkan ada yang dibunuh. Akibat gerakan mihnah tersebut, berdampak buruk pada citra kekuasaan Daulat 'Abbâsiyyah dan kaum Mu'tazilah saat itu, sehingga sebagian masyarakat menolak dan meninggalkannya.

Sejak zaman pemerintahan al-Mutawakkil, citra Daulat 'Abbasiyah mulai positif, yakni ketika diumumkan pembatalan pemikiran Mu'tazilah sebagai mazhab resmi negara. Mulai saat itu lenyaplah aliran Mu'tazilah.

Adapun pada zaman modern, kira-kira 1000 (seribu) tahun kemudian, faham Mu'tazilah mulai menampakkan diri lagi. Hal itu seiring dengan pembaharuan dalam Islam. Yakni, dimunculkannya kembali kajian tentang buku-buku Mu'tazilah. Bahkan di antara tokoh pembaharuan tersebut, ada yang mempunyai faham yang sama dengan faham Mu'tazilah, seperti Muhammad Abduh.*)

Tabir Pemikiran Islam II:

KALAM SUNNI

Al-Asy'ari:
Sejarah dan Pemikiran

Al-Mâtûridi:
Sejarah dan Pemikiran

Al-Baqillâni dan al-Ghazâlî:
Sebaran Gagasan

Al-Juwaini:
Sebaran Gagasan

Al-Bazdawi:
Sebaran Gagasan

AL- ASY'ÂRÎ SEJARAH DAN PEMIKIRAN

Pendahuluan

Perbedaan dalam falsafah kalam klasik prinsipnya berkisar pada: Apakah manusia itu bebas untuk berkehendak atas perbuatannya sendiri atau sudah ditentukan Tuhan? Apakah Tuhan itu mempunyai sifat-sifat; dan apakah sifat-sifat-Nya itu merupkan Zat-Nya atau merupakan bagian yang terpisah. Apakah yang menjadi standard dan kriteria kebenaran, wahyu atau akal?

Reformasi Abû Hasan al-Asy'ârî (berikutnya disebut Asy'ârî) dalam sejarah pemikiran Kalam, menurut Nurcholis Madjid (1984: 28), tercatat sebagai sebuah kisah sukses, kalau tidak dikatakan yang paling sukses. Mulanya, ia berhasil melumpuhkan gerakan Mu'tazilah dengan menggunakan logika mereka sendiri. Kemudian dengan sistem teologinya itu, ia menjadi pendekar umat dalam menjawab tan-tangan gelombang pertama hellenisme; bahkan menyelamatkan Islam itu sendiri dari bahaya hellenisasi total.

Dengan sistematika Asy'ârî, ilmu Kalam mulai memperoleh kedudukannya yang mantap dalam kerangka intelektual Islam. Seperti tercermin dalam usahanya untuk membuat semacam modus vivendy antara kalam Jabariyyah dan Qadariyyah. Asy'ârîsme adalah juga merupakan penengah antara dogmatisme Sunni konservatif dan rasionalisme Mu'tazilah. Dalam analisis terakhir, Asy'ârîsme sebagaimana falsafah Kalam pada umumnya, menurut Peters (1968: xxi) merupakan suatu

kegiatan intelektual umat Islam dalam upaya memahami agama secara sistematis dalam bentuk suatu teologi alami dengan menggunakan metode skolastik dan Aristotelian, dan disusun mengikuti berbagai ketentuan yang jelas merupakan problematika yang bersifat Hellenik-Patristik.

Kalam Asy'ârî cepat menjadi sangat populer yang kemudian dapat diterima sebagai konsepsi ajaran pokok agama yang sah, hampir di seluruh dunia Islam sampai saat ini

Asy'ârîsme (al-Asy'âriyyah) merupakan kalam bercorak tradisional. Aliran ini lahir sebagai reaksi terhadap kalam Mu'tazilî yang rasional. Kelahiran al-Asy'âriyyah ini berawal dari keluarnya Imâm al-Asy'arî dari aliran Mu'tazilah dan selanjutnya menyusun kalam baru yang disebut kalam al-Asy'ârî.

Karena hakikatnya konsepsi jalan tengah antara dogmatisme dan liberalisme itu, menurut Nurcholish Madjid (1984: 29), kalam Asy'ârî cepat menjadi sangat populer yang kemudian dapat diterima sebagai konsepsi ajaran pokok agama yang sah, hampir di seluruh dunia Islam sampai saat ini. Keadaan semacam ini memberi kesan bahwa falsafah Kalam merupakan salah satu warisan intelektual Islam yang sungguh pun sangat mengagumkan dunia pemikiran adalah seolah-olah suatu panacea yang sempurna dan abadi.

Lebih Dekat Bersama Imâm Al-Asy'ârî

Adalah Abû Hasan 'Alî ibn Ismâ'îl ibn Ishâq ibn Salîm ibn Ismâ'îl ibn Abdullâh ibn Mûsâ ibn Bilâl ibn Abi Burdah ibn Abdillah Abi Musa al Asy'ârî, nama lengkap Imâm al-Asy'ârî (selanjutnya disebut Asy'ârî). Ia lahir di Basrah pada tahun 260 H./873 M. dan meninggal di Bagdad, pada tahun 324 H./935 M.

Asy'ârî lahir dalam dunia yang penuh dengan pergolakan, baik politik maupun intelektual. Ia lahir pada tahun al-Kindi meninggal dunia dan Muhammad al-Muntazhar hilang. Syî'ah dengan berbagai macam sempalannya aktif dalam tuntutannya

memiliki Imâm yang ma'sum. Sekte Zaidiyyah dan Qarâmitah sedang melancarkan pemberontakan, dan keputusan tentang tidak diciptakannya al-Qur'an pada tahun 234 H. tidak dapat membungkam Mu'tazilah. Selang beberapa saat, pada tahun 261 H, Abû Yazîd ahli sufi terkenal meninggalkan dunia fana'.

Secara geneologis, Asy'ârî berasal dari keturunan yang terhormat dan banyak berjasa dalam sejarah umat Islam. Begitulah kebetulan, menurut salah satu cerita, al-Jubâ'î salah seorang tokoh Mu'tazilah telah menikahi ibunya. Asy'ârî kecil dididik (Nasution, 1972: 65) dan dibesarkan oleh ayah tirinya, al-Jubâ'î sehingga menjadi seorang Mu'tazilah yang gigih dan keras, menulis dan berbicara dengan kalam Mu'tazilah sampai ia berusia 40 tahun.

Secara geneologis, Asy'ârî berasal dari keturunan yang terhormat dan banyak berjasa dalam sejarah umat Islam

Abû Hasan pada mulanya belajar tulis baca dan menghafal al-Qur'an dibawah asuhan orang tuanya. Kemudian karena orang tuanya meninggal ketika ia masih kecil lalu ia melanjutkan pelajarannya kepada ulama hadits, fiqh, tafsir dan bahasa, antara lain kepada as-Siji, Abû Khalîfah al-Juminî, Sahal ibn Nûh, Muhammad ibn Ya'qûb, 'Abd ar-Rahmân ibn Khalf dan lain-lain. Disamping itu ia juga belajar Fiqh asy-Syafi'î kepada seorang faqih, Abû Ishâq al-Maruzî (w. 340 H./951 M.), seorang tokoh Mu'tazilah di Bashrah. Asy'ârî jelang dewasa, juga dikenal cerdas dan berani dalam perdebatan, termasuk dengan gurunya sendiri, al-Jubâ'î yang sering berakhir dengan ketidakpuasan. Karena kemampuan intelektualnya inilah, ia sering mewakili al-Jubâ'î dalam perdebatan dengan pihak-pihak yang menentang faham dan pendapatnya (Badawi, [t.t.]: 487).

Pada tahun 300 H/915 M. dalam usia 40 tahun, Abû Hasan al-Asy'ârî meninggalkan ajaran-ajaran Mu'tazilah. Setelah itu, Abu Hasan menyusun ajaran-ajaran baru yang kemudian terkenal dengan kalam al-Asy'ariyah, yaitu aliran teologi Islam yang

dinisbahkan kepada pendirinya Abû Hasan al-Asy'ârî.

Keluarnya Imâm al-Asy'ârî dari aliran yang telah dianutnya selama berpuluh-puluh tahun kemudian menyusun kalam baru, ternyata mendapat sambutan yang baik dari mayoritas Islam ketika itu. Buktinya dalam waktu yang tidak begitu lama al-Asy'âriyyah dapat menyamai bahkan mengalahkan popularitas aliran Mu'tazilah yang berkembang sebelumnya.

Keberhasilan Imâm al-Asy'ârî menyusun kalam baru dengan kerangka fikir yang berbeda dengan kalam sebelumnya tentu saja didukung oleh faktor-faktor strategis dan iklim yang kondusif bagi perkembangannya. Sebab, tidaklah mudah untuk menggantikan kalam yang sudah cukup mapan dan berkembang sebelumnya.

Asy'ârî Keluar Mu'tazilah

Tidak dapat diketahui secara pasti apa yang menjadi alasan al-Asy'ârî keluar dari Mu'tazilah; barangkali, hanya tinggal ceritanya saja yang ada. Secara psikologis yang dapat diclaim kebenarannya, menurut Mukti Ali (1991: 11), bahwa pada bulan Ramadan, Asy'ârî mimpi bertemu dengan Nabi sebanyak tiga kali. Dalam mimpinya itu ia diperintahkan agar meninggalkan kalam yang tidak pasti dan mencari kepastian di dalam hadis dan al-Qur'an. Apabila ia mau menekuni al-Qur'an dan Hadis, niscaya Allah akan menjadikannya mudah dan memberikan kemampuan kepadanya untuk memecahkan kembali teka-teki yang tak bisa dijawabnya. Ia melakukan semuanya itu dan pikirannya menjadi terbuka.

Asy'ârî merubah pendiriannya itu dengan betul-betul ikhlas. Ia beradu argumentasi dengan gurunya, al-Jubâ'î dalam diskusi terbuka berulang kali.

Pada suatu hari Asy'ârî datang kepada al-Jubâ'î dan bertanya: "Seandainya ada kasus tiga orang bersaudara; orang yang pertama seorang mukmin, yang kedua kafir, dan yang ketiga mati pada waktu kanak-kanak. Bagaimana nasib mereka masing-masing di akhirat?

Al-Jubâ'î menjawab: "Orang pertama akan masuk surga,

Asy'ârî sering berdiam diri di rumahnya sambil mempertimbangkan berbagai pemikiran kalam yang berkembang saat itu

orang kedua akan masuk neraka, dan orang ketiga tidak diberi pahala juga tidak disiksa".

Asy'ârî meneruskan lagi: "Tetapi orang yang ketiga berkata; Ya Allah, seharusnya Tuhan memberikan saya umur panjang, maka saya akan menjadi orang yang shaleh dan masuk surga seperti saudara saya. Bagaimana jika begitu kejadiannya?"

Al-Jubâ'î menjawab: "Allah akan menjawab; aku tahu jika kamu berumur panjang, niscaya kamu akan menjadi orang yang tidak percaya kepada-Ku dan akan masuk neraka".

Lalu Asy'ârî berujar: "Tetapi bagaimana jika orang kedua berkata, Ya Allah, mengapa Tuhan tidak mematikan saya sewaktu masih kanak-kanak, sehingga saya bisa selamat dari adzab Neraka?

Al-Jubâ'î diam, dan Asy'ârî pergi dari halaqah itu dengan rasa penuh kemenangan. (Ibn Khallikan, 1949: V. 3/398).

Menurut Abû Zahrah (1989: 161) Asy'ârî sering berdiam diri di rumahnya sambil mempertimbangkan berbagai pemikiran kalam yang berkembang saat itu. Kontradiksi dan kebimbangan (*syak*) yang lama menjadi hilang, dan ia mengumpat kaum Mu'tazilah dengan segala pikiran-pikirannya. Kemudian pada hari Jum'at, ia keluar dari rumahnya sambil mengundang masyarakat untuk berkumpul di Masjid Raya Bashrah dan dengan lantang ia berpidato:

"Barangsiapa yang kenal saya, akan kenal saya; dan barangsiapa yang tidak kenal saya biarlah ia tahu bahwa saya adalah fulan ibn fulan anak fulan dan fulan. Saya telah berpendapat tentang penciptaan al-Qur'an, dan bahwa Tuhan tidak akan dapat dilihat di akhirat kelak dengan mata kepala, dan bahwa makhluk menciptakan perbuatannya sendiri. Nah saya telah bertobat dari Mu'tazilah dan kini melawan mereka".

Cerita di atas menggambarkan perubahan pemikiran kalam

Asy'ârî secara mendadak yang mempunyai arti yang lebih luas, selain merupakan protes keras Asy'ârî terhadap rasionalisme Mu'tazilah, yang berpendapat bahwa rahasia alam semesta bisa dijelaskan dan diterangkan dengan pemikiran manusia. Cerita itu pula menggambarkan esensi dari posisi Asy'ârî, suatu penolakan terhadap kewajiban yang mustahil untuk menegakkan sistem kalam rasionalistik murni, dan memilih bergantung kepada al-Qur'an dan al-Hadis, sunnah Nabi serta pola tingkah laku kaum salaf.

rahasia alam semesta bisa dijelaskan dan diterangkan dengan pemikiran manusia. Cerita itu pula menggambarkan esensi dari posisi Asy'ârî

Tanpa mengesampingkan perbedaan pendapat dan interpretasi tentang sebab-sebab Asy'ârî meninggalkan ajaran Mu'tazilah, agaknya langkah yang ditempuh Asy'ârî mendapat tempat di hati umat Islam. Dengan kemampuan logika dan retorika yang dimilikinya ia mampu memperkenalkan ajaran teologi barunya, sehingga dalam waktu yang tidak begitu lama ajaran-ajaran yang dikembangkannya menjadi populer di kalangan mayoritas umat Islam saat itu. Hal ini karena didukung oleh faktor-faktor yang sangat strategis, antara lain karena melemahnya aliran Mu'tazilah dan keadaan mayoritas umat Islam yang memang membutuhkan paradigma yang relatif sederhana dari pada kalam Mu'tazilah.

Di lain sisi, Asy'ârî meninggalkan Mu'tazilah pada saat golongan ini tengah mengalami kemunduran setelah dibatalkan oleh al-Mutawakil sebagai mazhab resmi negara. Lebih lagi, setelah al-Mutawakil menunjukkan sikap penghargaan dan penghormatan terhadap Ahmad ibn Hanbal, lawan terbesar Mu'tazilah saat itu. Keadaan menjadi terbalik, Ahmad ibn Hanbal menjadi dekat dengan pemerintah, sedangkan kaum Mu'tazilah menjadi go-ongan yang jauh dari dinasti Bani Abbas. Masyarakat yang tidak setuju dengan ajaran-ajaran Mu'tazilah merasa bebas untuk menyerang mereka. Dalam kondisi seperti ini timbul pula

perpecahan di dalam golongan Mu'tazilah sendiri, bahkan sebagian pemuka-pemukanya seperti Abû Isâ al-Waraq, Abû Husain ar-Rawandî keluar dan meninggalkan Mu'tazilah. Hal itu seperti kritik Harun Nasution, sekitar interpretasi tentang sebab-sebab Asy'ârî meninggalkan ajaran Mu'tazilah sehingga Mu'tazilah menjadi golongan yang jauh dari dinasti Bani Abbas. (Nasu-tion, 1986: 68)

Dalam setting sosial-politik yang demikian inilah, Asy'ârî meninggalkan Mu'tazilah dan menyusun kalam baru yang sesuai dengan kelompok orang yang berpegang kuat kepada Hadis. Itulah sebabnya, keluarnya Asy'ârî dari Mu'tazilah antara lain karena kalam dan ajaran Mu'tazilah yang sulit diterima oleh mayoritas umat Islam. Dimana saat itu cara berfikir umat masih sederhana dan tidak ada falsafah kalam lain yang teratur menjadi pegangan mereka sebagai ganti kalam Mu'tazilah. Keadaan seperti ini dipandang Asy'ârî sebagai sesuatu yang membahayakan (Nasution, 1986: 68).

Meskipun pendapat di atas masih bersifat tentatif namun dari fakta sejarah yang ada menunjukkan bahwa kedua faktor di atas cukup penting dan menentukan bagi perkembangan aliran al-Asy-'âriyyah. Di sisi lain, dalam bentuk yang lebih khusus dan relatif lebih rinci, Ahmad Amîn menjelaskan beberapa faktor penting yang mendo-rong perkembangan aliran al-Asy'ariyah, sebagai aliran teologi baru Islam setelah Mu'tazilah, yaitu:

1. Kejenuhan umat Islam terhadap seringnya per-debatan yang tegang sekitar masalah *mihna*h (isu al-Qur'an sebagai makhluk) yang dikembangkan oleh Mu'tazilah.
2. Faktor kepribadian Asy'ârî sendiri yang cukup mempesona banyak pihak karena dia dikenal sebagai pribadi yang shaleh, takwa, berpandangan baik, dan ahli retrorika yang mudah menarik simpati orang.
3. Peran penguasa pada masa al-Mutawakkil yang menjauhkan Mu'tazilah dan merangkul Ahl as-Sunnah, sehingga masyarakat beramai-ramai mengikuti arus kebijaksanaan pemerintah.
4. Adanya pengikut al-Asy'ârî yang tergolong para tokoh pilihan yang pada gilirannya banyak menarik simpati umatnya.

Tokoh-tokoh ulung ini seperti Imâm al-Haramain, al-Isfarâyainî, al-Baqillânî dan lain-lain.
5. Jatuhnya dinasti Buwaihiyah yang bercorak Syî'ah kemudian digantikan oleh dinasti Saljuq yang Sunni di bawah pimpinan khalifah Alp Arselan (abad XI M) dengan seorang wazir Nizâm al-Mulk yang berpaham Sunnî. (Amîn, 1969: 96).

Jalan yang dihadapi Asy'ârî dalam karirnya sebagai pemikir, tidaklah licin dan lurus (Madjid, 1984: 28). Sebagai bekas seorang Mu'tazilah, dan karena tetap menggunakan metode filsafat dan kalam dalam argumentasi-argumentasinya, Asy'ârî tetap mencurigakan bagi kebanyakan umat yang sering menuduhnya menyeleweng bahkan kafir. Dalam karya-karya tulisnya yang terkenal seperti: *al-Ibânât 'an Ushûl ad-Diyânah, Risâlah fî Istihsân al-Khaudh fî 'Ilm al-Kalâm, al-Luma', dan Maqâlat al-Islâmiyyîn wa Ikhtilâf al-Mushallîn,* menggambarkan betapa Asy'ârî membela diri dari serangan berbagai kalangan dan bagaimana dalam perjuangannya mengkonsolidasikan ajarannya itu dan ia menyerukan pentingnya mempelajari metode falsafah kalam. Ia tidak hanya menyerang pendapat Mu'tazilah tetapi orang yang mengambil sikap diam terhadap persoalan-persoalan kalam.

Dari faktor-faktor yang dikemukakan di atas dalam kaitannya dengan perkembangan selanjutnya dari aliran al-Asy'âriyyah, minimal ada dua faktor yang cukup signifikan untuk ditonjolkan. *Pertama*, peran penguasa sebagai pemegang kebijakan. *Kedua*, peran murid-murid al-Asy'ârî sebagai pengembang ajaran.

Peran Al-Mutawakkil

Faham al-Asy'âriyyah pertama kali berkembang setelah al-Mutawakkil (847-861M) berubah haluan, ia mencabut aliran Mu'tazilah dari madzhab resmi Negara. Selanjutnya, sang Khalifah itu menampakkan simpati kepada Ahmad ibn Hanbal sembari mendekatkan dengan pemerintah. Dalam setting sosial politik seperti inilah Asy'ârî meninggalkan Mu'tazilah dan menyusun kalam yang berpegang teguh kepada Sunnah. Dan ini pulalah yang menyebabkan diidentikkannya aliran Al-Asy'âriyyah dengan aliran Sunni, yaitu aliran yang setia mengikuti

cara-cara yang dipakai para sahabat dan Tabi'in dalam memahami ayat-ayat mutasyâbihât secara tekstual tanpa memberikan makna-makna metafor seperti yang dilakukan kelompok Mu'tazilah.

Asy'ârî membela diri dari serangan berbagai kalangan dan bagaimana dalam perjuangannya mengkonsolidasikan ajarannya itu dan ia menyerukan pentingnya mempelajari metode falsafah kalam

Besarnya perhatian dan dukungan khalifah al-Mutawakkil terhadap kelompok Sunnî memberi peluang yang besar bagi perkembangan Asy'âriyyah. Sehingga cukup beralasan bila pada saat itu aliran Asy'âriyyah berkembang pesat dan mencapai masa yang dipandang sebagai masa kejayaan awal Asy'ari-yah.

Kejayaan Asy'âriyyah pada masa al-Mutawakkil dan sesudahnya, ternyata tidak dapat dipertahankan oleh orang-orang Asy'âriyyah. Ketika Baghdad jatuh ke tangan dinasti Buwaihi yang beraliran Syî'ah, aliran Asy'âriyyah menemui kesukaran untuk ber-kembang. Beralihnya tampuk kekuasaan kepada dinasti Buwaihi yang beraliran Syî'ah menjadikan keadaan kembali berbalik. Mu'tazilah yang tidak men-dapat tempat pada masa al-Mutawakkil. Sebab, hubungan keduanya, antara Syî'ah dan Mu'tazilah da-lam teori ilmu kalam itu sama. Sehingga Mu'tazilah punya kesempatan untuk berkembang dengan dukungan pemuka-pemuka Negara.

Bila pada seratus tahun lalu orang-orang Mu'tazilah mendapat dukungan dari khalifah al-Ma'mûn maka pada saat ini mereka disokong oleh as-Sahib ibn 'Abbad (977-995 M.) yaitu perdana menteri dari Sultan Fakhr ad-Daulah. Sokongan itu juga muncul dari orang-orang Mu'tazilah yang menduduki posisi penting dalam Negara, seperti Abû Muhammad ibn Ma'rûf, hakim kepala kerajaan dan 'Abd al-Jabbâr, seorang hakim kepala daerah Ray.

Ketika dinasti Buwaihi digulingkan oleh Turgil dari dinasti Saljuk (1055 M) aliran Mu'tazilah masih tetap bertahan. Hal ini

karena Turgil mempunyai Perdana Menteri yang juga beraliran Mu'tazilah yaitu Abû Nashr Muhammad Ibn Manshûr al-Kundurî (416-456 H). Di bawah pengaruh al-Kundurî pemerintah mengeluarkan perintah penangkapan terhadap pemuka-pemuka aliran Asy'âriyyah. Di samping itu mereka juga melakukan tekanan-tekanan berupa kutukan dan cacian terhadap kelompok Asy'âriyyah. Kutukan dan cacian itu disampaikan dalam pidato-pidato dan khutbah Jum'at di masjid-masjid, dan sama sekali tidak memberikan kesempatan kepada tokoh-tokoh Asy'ariyah untuk mengajar dan menyampaikan khutbah-khutbahnya. Akhirnya banyak pemuka Asy'âriyyah yang melarikan diri dari Baghdâd untuk mencari perlindungan.

Pengejaran dan penangkapan terhadap pemuka-pemuka aliran Asy'ariyah ini kemudian berhenti dengan wafatnya sultan Turghil pada tahun 1063 M. yang digantikan Alp Arselan. Pengganti Turghil ini dalam salah satu kebijakannya, memberhentikan al-Kundurî dari kursi Perdana Menteri dan menggantinya dengan Nizhâm al-Mulk (1063-1092 M.). Perdana Menteri baru ini beraliran Sunni, sama dengan Alp Arsean. Nizâm juga dikenal sebagai seorang yang cukup luas pengetahuannya, ahli politik yang cukup bijaksana. Nizâm banyak menganjurkan kepada ahli pikir pada zamannya untuk menuangkan ide-idenya tentang konsep negara yang adil dalam bentuk kitab. Disamping itu juga tidak kalah pen-tingnya adalah mendirikan pusat-pusat pendidikan (*madrasah*) di Naisabur, Hirrah dan yang paling terkenal madrasah Nizâmiyyah di Baghdad. Di Madrasah Nizâmiyyah inilah al-Gazâlî pernah mengajar dan di sini pula kalam Asy'âriyyah dikembangkan disamping sekolah-sekolah lain yang didirikan ketika itu. Dengan demikian faham-faham Asy'âriyyah mulai tersebuar luas, bukan saja di daerah Saljuk

Di Madrasah Nizâmiy-yah inilah al-Gazâlî pernah mengajar dan di sini pula kalam Asy'âriyyah dikembangkan disamping sekolah-sekolah lain yang didirikan ketika itu

tetapi juga di daerah Islam lainnya.

Langkah yang ditempuh Nizâm ini merupakan langkah yang strategis, karena melalui lembaga-lembaga pendidikan yang didirikannya secara tidak langsung ia mendapat dukungan dari masyarakat. Jangkauan selanjutnya dari Nizâm, barangkali merupakan pemantapan dan pelestarian kekuasaan golongan Sunni-Asy'âriyyah.

Bila di Baghdad ajaran al-Asy'âriyyah dikembangkan Nizâm al-Mulk sang Perdana Menteri khalifah Alp Arselan, di Mesir aliran ini dikembangkan Shalahuddîn al-Ayyubî pemimpin dinasti Ayyûbiyyah. Shalâhuddîn mengganti aliran Syî'ah yang dibawa dinasti Fatimiyah yang menguasai Mesir (969-1171 M.) dengan aliran Sunni. Di samping itu dia juga mendirikan sekolah-sekolah yang mengajarkan mazhab Syafi'i dan Maliki yang bercorak Sunni Asy-'ariyah.

Di Andalusia (Spanyol) dan Afrika Utara (Marokko) aliran Asy'âriyyah dikembangkan oleh dinasti Muwahhidin (1130-1269 M.). Pembawa aliran ini adalah ibn Tumart. Di masa mudanya, sebelum mendirikan dinasti Muwahhidin, Ibn Tumart mengembara ke Mekkah, Iskandariyah dan Baghdad. Ia berguru kepada Imâm al-Gazalî dan setelah mendirikan dinasti Muwahhidin, ia mengajak masyarakat untuk mengikuti faham Asy'âriyyah.

Di bahagian timur belahan dunia Islam, aliran Asy'ariyah dibawa oleh Mahmud al-Ghaznawi (999-1030 M.) seorang berkebangsaan Turki, pendiri kerajaan al-Ghaznawi. Setelah berjuang selama 17 tahun, Mahmûd al-Gaznawî berhasil menguasai India dan merebut Punjab. Sedangkan ke arah barat kekuasaan al-Ghaznawi meliputi Iraq, Ray, Asfihana dan berhasil mendepak Syî'ah dari golongan Bani Buwaihî.

Pada masa kekuasaan dinasti al-Ghaznawi ini pemikiran Sunni tumbuh subur dan menelorkan beberapa ulama besar seperti al-'Atbî (ahli sejarah), al-Birûnî dan penyair al-Firdausî. Diceritakan bahwa Mahmud al-Gazalî semula bermazhab Hanafî, kemudian beralih ke mazhab Syâfi'î atas pengaruh al-Qaffâl, seorang faqîh besar bermazhab Syâfi'iyyah.

Pokok Pemikiran Kalam Asy'ârî

Sifat-sifat Tuhan

Menurut Asy'ârî, bagaimanapun juga tentang keadaan Allah mengetahui dan berkuasa, tidak terlepas dari pengertian tentang dua sifat atau lebih yang menyatu. Jika dianggap suatu yang menyatu maka wajiblah bahwa Allah mengetahui dengan pengetahuan-Nya dan Dia menguasai dengan Kuasa-Nya, dan adalah dari ilmu zat secara mutlaq ilmu yang keadaannya tahu dan kuasa.

Adalah tidak benar kalau kembali kepada lafaz dan juga tidaklah benar kembalinya kepada hâl. Sebab, menetapkan sifat tanpa didapatkan dengan ada (*wujûd*) dan tidak dengan tiada (*'adam*), suatu penetapan sebagai perantara antara *wujûd* dan *'adam,* menetapkan atau menaikan, kesemuanya tidaklah mungkin, maka tetaplah kembali kepada sifat yang berdiri di atas zat (Syahrastani, [t.t.]: 95).

Asy'ârî menetapkan tujuh sifat azali yang berdiri pada zat Tuhan dalam ke-*qadîm*-an-Nya (Asy'ârî, [t.t.]: 54). Tuhan itu Maha Tahu dengan ilmu-Nya, Maha-Berkehendak dengan *irâdah*-Nya, Maha Berkuasa dengan qudrah-Nya, Maha Berfirman dengan kalam-Nya, Maha-Melihat dengan *bashar*-Nya. Maka dengan demikian baik zat maupun sifat-Nya kedua-duanya *qadîm*, dan sifat-sifat ini melekat pada zat Tuhan.

Akan tetapi, sifat-sifat itu tidak dapat dikatakan identik dengan zat-Nya, karena akan berarti bahwa sifat-sifat itu ada sama dengan Tuhan. Menurut Asy'ârî, mustahil Tuhan mengetahui dengan zat-Nya adalah pengetahuan sedangkan Tuhan bukan pengetahuan, tetapi zat yang Maha Tahu. Tuhan mengetahui dengan pengetahuan-Nya dan pengetahuan-Nya itu bukan zat-Nya, demikian pula dengan sifat-sifat yang lainnya (lihat Asy'ârî, 1965: 30-31).

Berkenaan dengan sifat-sifat jasmaniah Tuhan, Asy'ârî menolak faham al-mujassim (anthropomorphism), yang beranggapan bahwa Tuhan mempunyai sifat-sifat jasmaniah yang sama seperti manusia. Akan tetapi Asy'ârî tetap berpendapat bahwa Allah itu mempunyai wajah, mata dan tangan sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'an, tetapi semuanya itu

Menurut Asy'ârî al-Qur'an itu kalâm allâh dan bukan makhlûq. Seandainya al-Qur'an itu makhluk, tentunya didahului oleh kata-kata yang dipergunakan untuk menciptakannya, yaitu kata "kun"

tidak sama dengan yang ada pada manusia.

Kata-kata *wajh, 'ain, yad* dan sebaginya yang berkaitan dengan Tuhan sebagaimana yang tersebut dalam al-Qur'an tersebut, tidak boleh diinterpretasi lain (*ta'wîl*). Dan menganggap orang yang mentakwil kata-kata tersebut sebagai ahli bid'ah. Pentakwilan kata-kata tersebut dianggapnya salah (*fâsid*), karena tidak sesuai dengan kebiasaan penuturan dan kebiasaan orang-orang Arab dan ahli bahasa. Menurutnya al-Qur'an itu harus diinterpretasikan menurut makna zahirnya (literal), tanpa tanya "bagaimana" dan menyerupakan dengan makhluq (*bi lâ kaif wa lâ tasybîh*) serta tidak mempunyai bentuk dan batasan (*lâ yukayyaf wa lâ yuhad*) dan makna zâhirnya inilah yang harus menjadi alasan pokok. Tuhan mempunyai mata dan tangan yang tak tergambarkan atau tak terdefinisikan (lihat Asy'ârî, [t.t.]: 9, 25, 35-39 dan 47).

Al-Qur'an: Kalâm Allâh, bukan Makhlûq

Menurut Asy'ârî (Ibid.: 19) al-Qur'an itu *kalâm allâh* dan bukan *makhlûq*. Seandainya al-Qur'an itu makhluk, tentunya didahului oleh kata-kata yang dipergunakan untuk menciptakannya, yaitu kata *"kun"* tersebut, dan seandainya Allah bermaksud mencipta firman *"kun"* tersebut, maka setiap kali Allah hendak berfirman tentu harus didahului "firman" yang pertama itu yang menjadikannya, dan begitu seterusnya, ad-infinitum, sehingga tidak berkesudahan. Menurut Asy'ârî (Ibid.: 20) yang demikian itu mustahil terjadi. Orang yang menganggap *kalâm Allâh* itu *makhlûq*, secara tidak langsung telah berang-gapan bahwa Allah itu tidak "berfirman", seandainya ia tidak "berfirman" tentu Dia itu bisu atau rusak. Menurut Asy'ârî (*Ibid*.: 26), sekiranya

Menurut Asy'ârî, kalam Allah itu Esa. Adapun suruhan larangan, *khabar-istikhbâr, wa'd-wa'îd* merupakan i'tibâr di dalam kalam-Nya, dan tidak berbilang di dalam kalam itu sendiri

kalâm Allâh itu *makhlûq,* niscaya berbentuk tubuh, diri dan sifat niscaya akan seperti makhluk yang memiliki kecenderungan dan kebutuhan serta akan berakhir dengan kehancuran.

Menurut Asy'ârî (*Ibid*.: 21), sebagaimana tidak boleh dikatakan bahwa Allah menciptakan kehendak-Nya pada sebagian *makhlûq,* maka tidak boleh pula dikatakan bahwa Allah menciptakan kalimat-Nya pada sebagian *makhlûq*. Seandainya demikian, tentu *makhlûq* itulah yang menginginkan kehendak-Nya dan bukan Allah sendiri, dan yang demikian ini sudah jelas tidak mungkin terjadi. Begitupula halnya dengan kalam Allâh, tentu *makhlûq* itulah yang mengucapkan kalimat-Nya. Dan ini pun tidak akan terjadi.

Menurut Asy'ârî, kalam Allah itu Esa. Adapun suruhan larangan, *khabar-istikhbâr, wa'd-wa'îd* merupakan i'tibâr di dalam kalam-Nya, dan tidak berbilang di dalam kalam itu sendiri. Doktrin, kedua dimaksud adalah lafadz-lafadz yang menunjukkan atas kalam yang *qadîm* dan inilah hadis dan bersifat makhluk (Laily, 1994: 63).

Melihat Allah (Ru'yah allâh) di Akhirat

Ru'yah allâh di akhirat nanti, menurut Asy'ârî ([t.t.]: 12) tidak bisa diartikan sebagai pemikiran (*tafkîr*) atau perhatian (*i'tibâr*), sebab akhirat bukanlah alam perhatian. Demikian juga tidak bisa diartikan dengan menunggu, sebab kata-kata wajah dalam ayat *"wujuhun yauma'idzin nâzirah"*, hanyalah dapat diartikan melihat dengan mata yang terdapat pada wajah. Sebab kalau melihat diartikan menunggu mengandung gambaran adanya kegelisahan atau keresahan. Sedangkan yang terjadi di surga adalah kehidupan sejahtera, menyenangkan dan penuh kenikmatan

abadi yang tak terbayangkan oleh mata ataupun terlintas dalam fikiran manusia saat di dunia ini.

Di samping itu pula ia tegaskan, bahwa yang "dilihat" (obyeknya) di akhirat nanti itu Allah, bukan pahala atau karunia-Nya, sebab secara kebahasaan pemahaman seperti itu tidak dapat dibenarkan atau alasan-alasan lain baik yang merupakan interpretasi Asy'ârî terhadap ayat-ayat al-Qur'an atau hadis-hadis Rasulullah SAW. (Ibid.: 19).

Menurut Asy'ârî (*Ibid*.: 16-17) ru'yah allâh di akhirat adalah suatu kemestian dan kemutlakan Allah. Kemestian dapat bahwa sesuatu yang ada (*maujud*) mengandung kepastian dapat dilihat, sementara yang tidak ada tentunya tak dapat dilihat. Jadi seandainya Allah telah diakui keadaan-Nya maka bukanlah mustahil dapat dilihat. Kemutlakan Allah *subhânah wa ta'âlâ* dapat melihat segala sesuatunya. Seorang yang tidak dapat melihat, pasti tidak tahu tentang dirinya. Karena Allah mengetahui diri-Nya, niscaya kita pun boleh (*jâ'iz*) melihat-Nya; sebab seseorang yang tidak tahu tentang dirinya, niscaya pula ia tidak tahu segala sesuatu yang ada di sekitar-Nya, sedangkan Allah adalah Maha Tahu atas segala sesuatu, Diapun niscaya melihat diri-Nya dan karena Allah pun niscaya mengetahui Diri-Nya, sudah sewajarnya pula seandainya kita diberitahukan tentang Diri-Nya tersebut.

Allah Bersemayam di 'Arasy (?)

Asy'ârî mengambil pengertian "bersemayam" itu dari makna literalnya (*zâhir*), kata tersebut menurut Asy'ârî, (*Ibid.*: 32) tidak boleh diartikan dan dipahami dengan pengertian yang lain selain "bersemayam". Jika pengertian Tuhan bersemayam di atas 'arasy tidak diartikan hanya bersemayam di atas 'arasy saja, tentu Allah itu berada dimana saja, bahkan berada di bawah bumi yang di atasnya ada langit. Maka hal ini berarti bahwa Allah itu berada di bawah sesuatu yang terdapat di bawah sesuatu yang lain, di samping itu, Dia berada di atas segala sesuatu. Jadi dengan kata lain bahwa Allah itu berada di bawah dan sekaligus di atas sesuatu. Yang demikian ini me-nurut Asy'ârî tidak mungkin dan tidak bisa diterima.

Kehendak dan Kekuasaan Mutlak Allah

Dalam membicarakan soal kehendak Tuhan, Asy'ârî menegaskan bahwa Tuhan menghendaki segala sesuatu yang mungkin dikendaki-Nya. Manusia dalam pandangan Asy'ârî tidak bisa menghendaki sesuatu, kecuali jika Allah menghendaki manusia supaya berkehendak sesuatu itu (Asy'ârî, 1965: 57). Pernyataan ini mengandung pengertian bahwa kehendak yang ada dalam diri manusia sebenarnya tiada lain dari kehendak Tuhan tersebut (Nasution, 1986: 110).

Tuhan menurut Asy'ârî ([t.t.]: 44-48) senantiasa Maha Tahu di sepanjang masa, karena ia kehendak dan kekuasaan-Nya meliputi orang-orang mu'min dengan ketaatannya dan sekaligus orang-orang kafir dengan kemaksiatannya. Segala sesuatu yang terjadi dan tercipta adalah karena Allah menghendakinya, tidak ada yang di luar kehendak-Nya, sebab tidak mungkin Allah menciptakan apa yang tak dikehendakinya. Segala sesuatu yang dikehendaki-Nya niscaya terjadi, dan segala sesuatu yang tidak dikehendakinya niscaya tidak akan terjadi. Allah menciptakan kekufuran dan kemaksiatan, maka pasti pula Dia menghendakinya, sebab tidak mungkin Asy'ârî (*Ibid*.: 68) tidak tunduk kepada siapa pun, karena di atas Tuhan tidak ada sesuatu yang lain yang dapat membuat ketentuan yang membatasi Tuhan. Tuhan bersifat absolut dalam kehendak dan kekuasannya.

Sejalan dengan kecenderungannya untuk meninjau segala sesuatu dari kehendak dan kekuasaan mutlak Tuhan, menurut Asy'ârî dapat berbuat apa saja yang dikehendaki-Nya, sekalipun hal itu dalam pandangan manusia tidak adil atau salah (Nasution, 1986: 126). Menurut Asy'ârî Tuhan tidaklah berbuat salah jika seluruh manusia dimasukkan-Nya ke dalam neraka (Syahrastanî, [t.t]: I/167), karena perbuatan salah dan tidak adil adalah perbuatan Tuhan tidak pernah bertentangan atau melanggar hukum Asy'ârî ([t.t.]: 12) berpendapat bahwa anak-anak orang-orang musyrik yang mati ketika masih kanak-kanak niscaya akan masuk neraka. Bahwa Allah mengetahui atas apapun yang ada dalam diri hamba-hambanya, atas takdir yang dialaminya, baik yang telah, sedang dan akan terjadi atau yang tidak.

Kemampuan beriman menurut Asy'ârî (*Ibid*.: 50-51) adalah beriman, juga sekaligus merupakan taufik dan kemampuan ini hanya kepada orang-orang mukmin saja

Menurut Asy'ârî, Tuhan tidak hanya menentukan *'ajal* (saat kematian) seseorang (*Ibid*.: 55), tetapi juga *rizq* baik yang haram maupun yang halal, karena itu baik yang haram maupun yang halal adalah kepunyaan Allah, Allah memiliki keburukan dalam penciptaan-Nya. Namun, penciptaan-Nya yang bu-ruk itu dijadikannya sebagai tanda dengan *hidâyah* (petunjuk) dan kesesatan, bahwa Allah itu memberi petunjuk atau kesesatan kepada orang yang dikehendaki-Nya (*Ibid*.: 58-59). Dia Maha Kuasa berbuat apapun yang dikehendaki-Nya. Kekufuran misalnya, merupakan sesuatu yang diciptakannya dan ditakdirkan-Nya (*Ibid*.: 65).

Kemampuan beriman menurut Asy'ârî (*Ibid*.: 50-51) adalah beriman, juga sekaligus merupakan taufik dan kemampuan ini hanya kepada orang-orang mukmin saja. Kemampuan kufur sama halnya dengan kemampuan iman, tetapi dalam menuju-Nya itu mereka lebih menyenangi kemampuan kufur sebagaimana orang mukmin lebih menyenangi kemampuan melakukan iman dan kebencian kemampuan melakukan kufur. Allah kuasa memberikan taufik kepada orang kafir, sehingga mereka menjadi orang mukmin. Namun demikian, menurut Asy'ârî (*Ibid*.: 52-53) Allah mewajibkan orang-orang kafir agar mendengarkan kebenaran dan menerimanya, tetapi mereka tidak dapat dan tidak sanggup mendengar. Dengan demikian jika Allah memerintahkan orang-orang kafir untuk taat, tidaklah berarti Dia harus menjadikan mereka mampu melaksanakan ketaatan.

Perbuatan Manusia (Konsep *al-Kasb*)

Perbuatan-perbuatan manusia, bagi Asy'ârî bukanlah diwujudkan oleh manusia. Istilah yang digunakan Asy'ari untuk perbuatan manusia yang diciptakan Tuhan adalah *al-kasb* (*Ibid*.:

71-72). Dalam mewujudkan perbuatan yang diciptakan Tuhan itu, daya yang ada dalam diri manusia tidak berpengaruh (Syahrastanî, [t.t.]: I/97).

Manusia dalam kelemahannya banyak bergantung kepada kehendak dan kekuasaan mutlak Tuhan. Untuk menggambarkan hubungan perbuatan manusia dengan kehendak dan kekuasaan mutlak Tuhan, al-Asy'ârîyyah memakai kata *al-kasb* (*acquisition*, perolehan). Arti *iktisâb,* menurut Asy'ârî sendiri, ialah bahwa sesuatu itu terjadi dengan perantaraan *kasb* bagi orang yang dengan dayanya perbuatan itu timbul (Asy'ârî, 1969: II/221). Bahwa sesuatu itu timbul dari *al-muktasib* (*acquirer,* yang memperoleh) dengan perantaraan yang diciptakan (Asy'ârî, 1965: 76).

Adapun daya untuk mewujudkan perbuatan-perbuatan, menurut Asy'ârî (*Ibid*.: 93) adalah bukan dari diri manusia karena manusia terkadang kuasa dan terkadang tidak. Selanjutnya menurut Asy'ârî (1965: 96) daya tak terwujud sebelum adanya perbuatan dan daya itu ada hanya untuk perbuatan tersebut, karena orang yang dalam dirinya tidak ada daya diciptakan Tuhan, tidak bisa berbuat sesuatu pun. Jadi menurut Asy'ârî ([t.t.]: 54), daya untuk berbuat sebenarnya bukanlah daya manusia, tetapi daya Tuhan.

Dengan demikian, menurut Asy'ârî bahwa kehendak dan daya untuk berbuat adalah kehendak dan daya Tuhan juga perbuatan itu sendiri, bukan kehendak, daya dan perbuatan manusia (Nasution, 1965: 112).

Istilah 'diciptakan' dan 'memperoleh' mengandung kompromi antara kelemahan manusia, diperbandingkan dengan kekuasaan mutlak Tuhan, dan pertanggungjawaban manusia atas perbuatan-per-buatannya. Kata-kata "timbul dari yang memperoleh" (*waqa'a min al-muktasib*) membayangkan kepastian dan kelemahan manusia. *Kasb* atau perolehan mengandung arti keaktifan dan demikian tanggung jawab manusia atas perbutannya. Tetapi keterangan bahwa *kasb* itu adalah ciptaan Tuhan, menghilangkan arti keaktifan itu, sehingga akhirnya manusia bersifat pasif dalam perbuatan-perbuatannya (*Ibid.*: 70). Tidak ada pembuat bagi *kasb* kecuali Allah (Asy'ari, 1965: 72).

Pengertian Tuhan menciptakan perbuatan-perbuatan manusia adalah "Tuhanlah yang menjadi pembuat sebenarnya dari perbuatan-perbuatan manusia".

Dalam perbuatan-perbuatan (*harkat al-idtirâr*) dari manusia, menurut Asy'ârî (*Ibid.*: 73-74) terdapat dua unsur: yaitu penggerak yang mewujudkan gerak dan badan yang bergerak. Penggerak yaitu pembuat gerak yang sebenarnya (*al-fâ'il lahâ 'alâ haqîqatihâ*) adalah Tuhan sedangkan yang bergerak adalah manusia. Yang bergerak bukanlah Tuhan karena gerak memerlukan ruang yang bersifat jasmani, sedangkan Tuhan tidak mungkin memiliki jasmani. *Al-kasb* serupa dengan gerak terpaksa (tanpa sengaja), juga mempunyai dua unsur pembuat dan yang memperoleh perbuatan. Pembuat yang sebenarnya dalam *al-kasb* ialah Tuhan sedang yang memperoleh perbuatan adalah manusia.

Pengertian Tuhan menciptakan perbuatan-perbuatan manusia adalah "Tuhanlah yang menjadi pembuat sebenarnya dari perbuatan-perbuatan manusia". Adapun arti timbulnya perbuatan-per-buatan dari manusia dengan perantaraan daya yang diciptakan adalah "Manusia sebenarnya merupakan tempat (*locus*) bagi perbuatan-perbuatan Tuhan" (Nasution, 1986: 108). Oleh karena itu dalam teori *al-kasb* sebenarnya tidaklah ada perbedaan antara *al-kasb* dengan perbuatan terpaksa (tanpa sengaja) dari manusia.

Pembuat dalam kedua hal ini, seperti yang ditegaskan oleh Asy'ârî adalah Tuhan; manusia hanya merupakan tempat berlakunya perbuatan-perbuatan Tuhan.

Jika melihat argumen-argumen Asy'ârî, maka *al-kasb* itu tidak bisa terjadi kecuali melalui daya yang diciptakan dalam diri manusia, pada hakikatnya mengandung arti bahwa di sinipun diperlukan tempat jasmani untuk berlakunya perbuatan-perbuatan Tuhan. Tegasnya, baik dalam perbuatan keterpaksaan maupun dalam *al-kasb* perbuatan Tuhan mengambil tempat dalam diri manusia (*Ibid*.: 109).

Dengan demikian, *al-kasb*, sebagaimana halnya dengan perbuatan keterpaksaan, merupakan perbuatan paksaan dan perbuatan di luar kekuasaan manusia. Tetapi sungguhpun demikian Asy'ârî mengadakan perbedaan antara keduanya. Dalam perbuatan keterpaksaan, kata Asy'ârî manusia terpaksa melakukan sesuatu yang tak dapat dielakannya, walau bagaimanapun ia berusaha. Tetapi dalam *al-kasb* paksaan yang demikian tidak terjadi. Gerak manusia yang berjalan pulang-pergi berlainan dengan gerak manusia yang menggigil karena demam. Tetapi bagaimanapun, pembuat sebenarnya dari kedua macam perbuatan itu adalah Tuhan dan manusia hanya merupakan alat untuk berlakunya perbuatan Tuhan. Dalam kedua macam perbuatan ini, manusia terpaksa melakukan apa yang dike-hendaki Tuhan. Bahwa perbuatan manusia yang disebut Asy'ârî al-kasb adalah sebenarnya perbuatan Tuhan. Tuhanlah yang menciptakan daya yang ada pada diri manusia dan daya ini menurut Asy'ârî tidak berpengaruh (lemah).

Perbuatan manusia yang disebut Asy'ârî al-kasb adalah sebenarnya perbuatan Tuhan. Tuhanlah yang menciptakan daya yang ada pada diri manusia dan daya ini menurut Asy'ârî tidak berpengaruh (lemah)

Kepemimpinan dan Keadilan Sahabat

Imâm yang sah dan utama setelah Rasulullah, menurut Asy'ârî adalah Abû Bakr, karena pengangkatan Abû Bakr sebagai khalifah benar-benar atas dasar kesepakatan umat, tak terkecuali 'Alî dan 'Abbas, ikut membai'atnya (Lihat Asy'ârî, [t.t.]: 11 dan 68). Urutan berikutnya adalah 'Usmân dan kepemimpinan 'Usmân pun dianggap sah, karena berdasarkan kesepakatan musyawarah yang pesertanya telah ditunjuk dan ditetapkan 'Umar. Kemudian setelah 'Utsmân adalah 'Alî yang dikukuhkan

sebagai khalifah atas dasar kesepakatan *ahl al-hall wa al'aqd*. Sekalipun, mereka tidak semuanya hadir. Namun, setelahnya mereka sepakat keadilan 'Alî. Sungguh mereka itulah para pemimpin yang telah diakui keadilan dan keunggulannya. Dan kekhalifahan yang empat ini, setelah wafatnya Rasulullah adalah pengganti kenabian (*Ibid*.: 69).

Adapun peristiwa yang terjadi antara 'Alî, 'Aisyah dan Zubair, menurut Asy'ârî hanyalah berkenaan dengan penafsiran dan ijtihad mereka. Begitu pula dengan apa yang terjadi antara Mu'awiyah dan 'Alî. Setiap sahabat adalah pemimpin dan panutan dalam urusan agama; kita wajib menghormati dan mengikutinya. Sebagai rakyat, menurut Asy'ârî orang Islam wajib mendo'akan para pemimpin yang adil maupun zalim, dan diwajibkan untuk mengakui kepemimpinannya. Sebab, orang yang memberontak pada pemimpinnya sekalipun mereka itu zalim, adalah termasuk orang yang keliru. Ia tidak membenarkan kekerasan senjata dan pembunuhan ketika terjadi kerusuhan apapun.

Imân dan Dosa Besar

Dalam paparan Asy'ârî ([t.t.]: 10), pengertian Islâm jauh lebih luas daripada imân. Tetapi, tidaklah setiap muslim itu mukmin; iman itu meliputi juga perkataan dan perbuatan yang bertambah dan berkurang. Ia pun yakin bahwa hati manusia itu berbolak-balik di antara dua jari (kekuasaan) Allah, sebagaimana bolak-baliknya langit dan bumi dalam genggaman-Nya. Begitu pulalah yang diriwayatkan dari Rasulullah.

Orang Islam yang melakukan dosa besar, seperti zina, mencuri, minum-minuman keras ataupun yang lainnya menurut Asy'ârî tidak dianggap kafir, tetap disebut mu'min. Namun, kalau orang itu melakukannya didasari dengan anggapan bahwa semuanya itu halal serta mengingkari keharamannya, maka ia pun mengkafirkannya. Bagi Asy'ârî orang berbuat dosa besar tetap mukmin, karena imannya masih ada, tetapi karena dosa besarnya itu, ia menjadi fâsiq. Sekiranya orang berdosa besar bukanlah mukmin dan bukan pula kafir, maka tentunya dalam dirinya tidak ada iman atau kufr. Dengan demikian ia bukan

seorang ateis dan bukan pula monoteis (Asy'ârî, 1965: 123-124).

Demikian pula, Asy'ârî tidak mengklaim siapapun di antara ahli tauhid serta orang yang beriman itu mesti masuk surga ataupun neraka Asy'ârî ([t.t.]: 10-11). Kecuali, mereka yang telah diberi kesaksian oleh Rasulullah Saw. Orang muslim yang berdosa akan masuk surga, setelah ia dimasukkan dahulu ke neraka. Allah niscaya mengeluarkan orang mukmin dari neraka, setelah mereka mendapatkan syafa'at Rasulullah Saw.

Penutup

Pokok-pokok pemikiran kalam Asy'ârî dan pendiriannya seperti diurai di atas, selain didasarkan kepada argumen-argumen rasional (*mantiq*), juga di-dasarkan kepada makna literal ayat-ayat al-Qur'an, al-Hadis, para sahabat, keluarga Rasulullah Saw., tabi'in, dan para ulama ahli hadis. Hal ini sesuai dengan pengakuan Asy'ârî sendiri: "Sungguh, aku berpegang teguh pada semua sumber tersebut, termasuk pandangan Ahmad ibn Hanbal serta para pengikutnya".

Inti kalam Asy'ârî adalah kemahakuasaan Tuhan yang Mutlak, yang sama sekali terlepas dari segala persyaratan apapun, selain dari kehendak Tuhan sendiri. Adalah hal mutlak Tuhan untuk mengatur kehidupan manusia seperti yang dikehendakiNya. Sebaliknya adalah menjadi kewajiban manusia untuk tunduk dan patuh kepada-Nya tanpa satu syarat pun. Manusia tidak memiliki kemampuan untuk memilih dan bertindak serta tidak berhak menuntut apapun, selain apa yang telah Tuhan tentukan.

Berbeda dengan Mu'tazilah yang menekankan kebebasan dan tanggung jawab moral, memandang manusia, secara agak berlebihan, sebagai "pencipta perbuatannya". Bagi Asy'ârî pernyataan semacam ini dianggapnya sebagai penolakan terhadap eksistensi Tuhan sebagai satu-satunya Pencipta dan Penguasa, dan karena itu menyatakan secara tidak langsung adanya "dua pencipta".

Konsep tentang penciptaan bersama antara manusia dan Tuhan. Menurut Asy'ârî, sama dengan politeisme (*syirik*) dan

Tindakan manusia itu diciptakan Tuhan dalam hal inisiatif dan hasilnya, tetapi diperoleh oleh manusia

membatasi secara radikal terhadap kekuasaan mutlak Tuhan. Sekalipun demikian, tidak berarti ia sepakat dengan kaum tradisional yang beranggapan bahwa manusia tidak memiliki peran apapun. Untuk itu Asy'ari mencoba mencari jalan keluar dari dilema pertanggungjawaban moral, tanpa harus mengorbankan kema-hakuasaan Tuhan yang mutlak. Ia mengajukan konsep *al-kasb* (perolehan berupa kebaikan atau kebu-rukan sebagai akibat dari perbuatan yang dilakukan). Dalam hal ini Asy'ârî membedakan antara "penciptaan" dan "perolehan"; penciptaan merupakan hasil dari "Kekuatan Abadi" (Tuhan), sedangkan perolehan merupakan hasil dari "kekuatan yang baharu" (manusia). Jadi suatu tindakan dapat dikatakan sebagai diciptakan oleh Tuhan, dan diperoleh oleh manusia. Dalam hal itu manusia bisa memperoleh karena ada daya, dan daya itu diberikan oleh Tuhan.

Dengan demikian, tindakan manusia itu diciptakan Tuhan dalam hal inisiatif dan hasilnya, tetapi diperoleh oleh manusia. Dengan perolehan *(kasb)* berarti bahwa ia sesuai dengan kekuatan dan pilihan makhluk, yang telah diciptakan padanya. Manusia hanya locus atau subjek dari perbuatan.

Konsep kemahakuasaan Tuhan yang mutlak, bisa menimbulkan implikasi-implikasi tertentu, seperti penyerahan tanggung jawab sepenuhnya kepada Tuhan (*Jabariyah*) atau keadilan (*as-salâh wa alaslah*) Tuhan atau juga kebesaran manusia dalam berkehendak dan bertindak (*qadariyya*h). Karena itu selanjutnya Asy'ârî menegaskan, bahwa ketidakadilan hanya dapat berupa pelanggaaran atas ketentuan yang ditetapkan oleh sesuatu yang lebih tinggi atau atas sesuatu yang berada di luar wilayah pelaku. Dan kedua macam ketidakadilan tersebut tidak da-pat dikenakan kepada Tuhan.

Menyangkut persoalan sifat-sifat Tuhan, pendirian Asy'ârî

juga berada dalam posisi di antara dua kutub yang bersebrangan; Mu'tazilah dan Jahamiyah yang menghilangkan sifat di satu pihak dan kelompok literalis antropomorfis yang merupakan sifat-sifat Tuhan dengan manusia dan mensifatinya dengan sifat-sifat jasmaniyah *(al-mutasyâbih wa al-mutajassimah)* di pihak lain. Asy'ârî menetapkan tujuh sikap aqliyah yang waajib dan azali (*qadîm*) yang berdiri di atas zat Tuhan. Konsep azali ini disadari oleh Asy'ârî akan membawa kepada pemahaman ada yang azali selain Tuhan (*ta'adud al-qudamâ'*), karena itu dengan segera Asy'ârî merumuskan bahwa sifat itu bukan zat Tuhan, tetapi juga bukan selain zat Tuhan). Sedangkan terhadap ayat-ayat yang menyebutkan seakan-akan Tuhan memiliki sifat-sifat jasmaniyah, Asy'ârî meminjam konsep tradisionalis, dengan memberikan makna literal, tapi tanpa "bagaimana" dan tidak diserupakan, tidak tergambarkan dan tidak terdefinisikan.*)

AL-MÂTÛRIDÎ SEJARAH DAN PEMIKIRAN

Pendahuluan

Kajian mengenai Ilmu Kalam akan membawa kepada pembahasan tentang aliran Mâtûridiyah dan pemikirannya. Sebab, aliran ini lahir dan berkembang sebagai reaksi terhadap Mu'tazilah yang sudah berkembang lebih dahulu (Ar-Râziq, 1969: 238). Hal ini sejalan dengan kelahiran Asy'ârîyyah, seperti dijelaskan sebelum ini.

Bersamaan dengan munculnya tantangan dari aliran kalam Asy'âriyyah, muncul pula tantangan yang dipelopori oleh Abû Manshûr al-Mâtûridî. Atas pemikiran al-Mâtûridî itu kemudian menjadi suatu aliran kalam yang dikenal dengan kalam al-Mâtûridiyyah. Kalam ini tidaklah bersifat se liberal Mu'tazilah (Nasution, 1986: 9).

Walaupun kehadiran al-Mâtûridiyyah mempunyai motivasi yang sama dengan Asy'ârî, yaitu menentang faham-faham Mu'tazilah, namun antara pendapat-pendapat al-Mâtûridî terdapat persamaan dan perbedaan dengan Asy'ârî. Dengan demikian aliran kalam al-Mâtûridî terletak di antara aliran Asy'ârîyyah dan aliran Mu'tazilah (Nasution, 1985: 41).

Sebagai pendiri salah satu aliran kalam, al-Mâtûridî mempunyai pengikut dan pendukungnya. Nasution (1986: 78) mengatakan bahwa karena perbedaan pendapat antara al-Mâtûridiyyah dengan pengikutnya (seperti, al-Bazdawi), membuat aliran Mâtûridiyyah pecah menjadi dua golongan, yang *pertama* adalah pengikut al-Mâtûridî sendiri atau golongan Samarqand.

Kedua, al-Mâtûridî golongan Bukhârâ, yaitu pengikut-pengikut al-Bazdâwî. Kalau golongan Samarqand mempunyai faham-faham yang lebih dekat kepada Mu'tazilah, maka golongan Bukhârâ mempunyai faham-faham yang lebih dekat kepada Asy'ârî. Bahasan berikut adalah paparan historis tentang al-Mâtûridî dan pemikiran-pemikirannya. Namun, untuk lebih kenal dengan al-Mâtûridî, terlebih dahulu diurai tentang sekilas latar belakang kehidupannya.

Sekilas al-Mâtûridî

Abû Manshûr Muhammad ibn Muhammad al-Mâtûridî as-Samarqand, lahir di Mâtûrid sebuah kota kecil dari daerah Samarqand pada pertengahan abad ke-3 H. atau pertengahan kedua abad ke-9 M. (Zahrah, [t.t] : 76). Ia meninggal pada tahun 944 M. Sayangnya, al-Mâtûridî ini tidak banyak diketahui riwayat hidupnya (Nasution, 1986: 76). Adapun secara keilmuan, al-Mâtûridî pernah berguru kepada Nashr ibn Yahyâ al-Balakhî dalam bidang studi fiqh dan kalam madzhab Hanafi (Yunan, 1990: 58). Lalu, ia berguru pula kepada Abû Nashr al-'Iyyâd, Abû Bakr al-Jurjânî dan Muhammad ibn Hanbal asy-Syaibânî (Mûsâ, 1975: 280).

> Sebagai pengikut Abû Hanîfah yang banyak menggunakan rasio dalam pandangan keagamaan, al-Mâtûridî banyak pula menggunakan akal dalam sistem kalamnya

Kota Samarqand tempat al-Mâtûridî dibesarkan, pada waktu itu menjadi arena perdebatan antara aliran fiqh Hanâfiyyah dan fiqh Syâfi'iyyah. Bersamaan dengan itu juga terjadi perdebatan antara *fuqahâ'* dan ahli hadîs di satu pihak, dan dengan aliran Mu'tazilah di pihak lain (Hanafi, 1987: 133). Kondisi yang demikian memberi motivasi kepada al-Mâtûridî untuk mendalami fiqh dan ushûl fiqh serta ushûl ad-dîn. Sebagai pengikut Abû Hanîfah yang banyak menggunakan rasio dalam pandangan keagamaan, al-

Mâtûridî banyak pula menggunakan akal dalam sistem kalamnya (Nasution, 1986: 76).

Literatur ajaran-ajaran al-Mâtûridî tidak sebanyak literatur mengenai ajaran-ajaran Asy'âriyyah. Buku-buku yang banyak membahas soal sekte-sekte seperti buku-buku asy-Syahrastânî, Ibnu Hazm, al-Baghdadî dan lain-lain, tidak memuat karangan-karangan tentang al-Mâtûridî. Karangan-karangannya seperti at-Tauhîd dan kitab Ta'wîl al-Qur'ân dan lain-lainnya, masih belum dicetak dan masih tetap dalam bentuk MSS (Makhtutât) (Nasution, 1986: 76).

Pokok Pemikiran al-Mâtûridî

Dalam menguraikan pemikiran-pemikiran al-Mâtûridî, dalam beberapa hal akan terungkap juga pemikiran-pemikiran Asy'ârî dan Mu'tazilah. Baik Asy'ârî maupun al-Mâtûridî, kedua-duanya hidup pada waktu yang sama dan tujuan yang sama pula yaitu membendung dan melawan aliran Mu'tazilah (Hanafi, 1987: 134). Hanya saja, kalau Asy'ârî menghadapi negeri kelahiran aliran Mu'tazilah yaitu Iraq dan Basrah, sedangkan al-Mâtûridî menghadapi aliran Mu'tazilah di negrinya sendiri yaitu daerah Samarqand sebagai cabang atau kelanjutan aliran Mu'tazilah Irak (Zahrah, [t.t]: 293).

Al-Mâtûridî menggunakan metode berfikir *'aqlî* (rasional), sedangkan Asy'ârî menggunakan metode berfikir *naqlî* (berdasarkan pengertian teks ayat dan hadits) (Abu Zahrah, [t.t]: 293). Bahkan 'Abd al-Wahhâb Khalaf (1968: 99) mengatakan bahwa aliran Maturidiah merupakan aliran moderat (*wast mu'tadi*l). Mâtûridiyah berada di antara posisi Mu'tazilah dan Asy'âriyyah (Zahrah, [t.t]: 293).

Selanjutnya akan diungkapkan pokok-pokok pemikiran kalam al-Mâtûridî sebagai berikut:

Akal dan Fungsi Wahyu

Akal sebagai daya berfikir yang ada dalam diri manusia, berusaha keras untuk sampai kepada Tuhan, dan wahyu sebagai

pengkhabaran dari alam metafisika turun kepada manusia dengan keterangan-keterangan tentang Tuhan dan kewajiban-kewajiban manusia terhadap Tuhan (Nasution, 1986: 79).

Menurut pendapat al-Mâtûridî, akal manusia dapat menjangkau kesimpulan tentang adanya Tuhan, juga mampu mengetahui kewajiban berterima kasih kepada-Nya. Karena Allah adalah pemberi nikmat, maka akal manusia harus dapat mengetahui keharusan berterima kasih kepada pemberi nikmat itu. Selanjutnya al-Mâtûridî mengatakan, bahwa akal manusia dapat mengetahui baik dan buruk sesuatu berdasarkan sifat-sifat dasar (*nature*) yang baik pada perbuatan baik dan sifat-sifat yang buruk pada perbuatan buruk (Dahlan, 1987: 109).

Akal manusia dapat menjangkau kesimpulan tentang adanya Tuhan, juga mampu mengetahui kewajiban berterima kasih kepada-Nya

Al-Mâtûridî lebih jauh mengatakan, walaupun akal itu dapat menentukan baik dan buruk, akan tetapi tidak dalam segala hal. Dia membagi sesuatu baik dan buruk ke dalam tiga hal, yaitu kebaikan yang hanya dapat dicapai oleh akal semata-mata serta kebaikan dan keburukan yang tidak dapat dicapai oleh akal, dan hanya dapat diperoleh melalui wahyu. Akan tetapi sebagaimana halnya Abu Hanifah dalam hal kewajiban melaksanakan perbuatan baik dan menjauhi perbuatan buruk, al-Mâtûridî berpendapat, akal tidak bisa bertindak sendiri dalam melaksanakan kewajiban-kewajiban, karena pembuat taklif itu hanya Allah SWT. (Zahrah, [t.t]: 297).

Dengan demikian bagi al-Mâtûridî akal dapat mengetahui tiga persoalan pokok, sedangkan yang satu lagi yaitu kewajiban berbuat baik dan menjauhi yang buruk dapat diketahui hanya melalui wahyu (Nasution, 1986: 90). Dalam hal ini, al-Mâtûridî lebih dekat kepada Mu'tazilah yang mengatakan akal dapat mengatasi empat persoalan pokok yang berhubungan dengan

akal. Sedangkan Asy'ârî mengatakan akal hanya dapat mengetahui adanya Tuhan, dan tiga pokok persoalan lainnya hanya dapat diketahui melalui bimbingan wahyu (Nasution, 1986: 100).

Daya itu diciptakan bersama-sama dengan per-buatannya, karenanya pebuatan manusia dikatakan ciptaan Allah

Perbuatan Manusia

Dalam hal perbuatan manusia, al-Mâtûridî berpendapat bahwa perbuatan itu ada dua macam, *pertama*; perbuatan Allah yang mengambil bentuk penciptaan daya pada diri manusia, *kedua*; perbuatan manusia yang mengambil bentuk pemakaian daya itu berdasarkan pilihan dan kebebasan.

Daya itu diciptakan bersama-sama dengan per-buatannya, karenanya pebuatan manusia dikatakan ciptaan Allah. Perbuatan yang diciptakan itu diperoleh manusia melalui peran aktifnya dengan menggunakan daya ciptaan Tuhan. Seandainya perbuatan itu tidak dipergunakan, maka pebuatan pun tidak akan ada, manusia bebas memilih. Oleh sebab itu perbuatan manusia adalah perbuatan manusia dalam arti yang sebenanya, bukan dalam arti majâzî (Nasution, 1986: 112).

Perbuatan Allah

Menurut pendapat al-Mâtûridî, perbuatan Allah itu mengandung hikmah yang ditentukan-Nya sendiri, tidak akan ada perbuatan Tuhan yang sia-sia. Tuhan Maha Bijaksana dan Maha Mengetahui, justru itu Dia akan berbuat yang terbaik.

Selanjutnya al-Mâtûridî berpandangan, bahwa *taklîf* berupa perintah dan larangan sudah pasti mengandung hikmah. Diperintahkan untuk mengerjakan sesuatu, karena banyak manfaatnya, sedangkan larangan untuk mengerjakan sesuatu

karena banyak mudharatnya. Mustahil bagi Allah untuk memerintahkan perbuatan buruk atau melarang perbuatan baik. Akan tetapi perbuatan itu tidak wajib bagi Allah, karena jika wajib berarti meniadakan *irâdah* Allah, jika wajib berarti Allah itu dipaksa, dan apabila dipaksa berarti derajat Allah di bawah derajat makhluk (Zahrah, [t.t]: 299).

Melakukan dosa besar tidak membuat seseorang abadi di dalam neraka, sekalipun ia mati sebelum bertaubat

Perbuatan Dosa Besar dan Iman

Dalam hal akibat perbuatan dosa besar terhadap iman, al-Mâtûridî sependapat dengan Asy'ârî yang menyatakan bahwa amal itu sebagian dari iman, jika seseorang melakukan dosa besar sedangkan ia masih beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, ia adalah seorang mukmin.

Lebih jauh al-Mâtûridî mengatakan, melakukan dosa besar tidak membuat seseorang abadi di dalam neraka, sekalipun ia mati sebelum bertaubat. Alasan yang dikemukakannya adalah bahwa Allah akan membalas kejahatan dengan hukuman yang setimpal. Dosa yang tidak diampuni hanyalah dosa syirik. Jadi selama seseorang itu tidak syirik, maka ia tetap mukmin, dan kalaupun ke neraka tidak akan selamanya (Zahrah, [t.t] : 308).

Sifat-sifat Allah

Sebagaimana halnya Asy'ârî, al-Mâtûridî pun berpendapat bahwa Tuhan memiliki sifat. Menurut al-Mâtûridî sifat bukanlah sesuatu zat, sifat bukanlah yang tegak atau melekat pada zat, sehingga tidak bisa dikatakan bahwa berbilangnya sifat akan mengakibatkan kepada *ta'addud al-qudamâ'* (Zahrah, [t.t]: 303).

Pemikiran al-Mâtûridî di atas dapat disimpulkan bahwa sifat menurut al-Mâtûridî bukan zat dan bukan selain zat, tidak melekat pada zat dan tidak terpisah dari zat. Sebagai contoh, Tuhan Maha

Mendengar, Matûridî tidak mengatakan bahwa Allah itu Maha Mendengar dan pendengaran-Nya itu adalah zat-Nya. Juga tidak mengatakan bahwa pendengaran Tuhan itu berdiri sendiri terpisah dari zat-Nya yang mengakibatkan berbilangan yang *qadîm.*

Keqadiman al-Qur'an

Mu'tazilah berpendapat bahwa al-Qur'an itu makhluk, jadi dia bersifat *hadîts*. Sebaliknya, Asy'ârî berpendapat bahwa al-Qur'an itu *qadîm,* karena Allah telah bersabda semenjak zaman azali.

Dalam hal ini Al-Mâtûridî berpendapat bahwa kalam Allah adalah makna yang berada pada zat-Nya. Ia *qadîm* dengan ke-*qadîm*-an yang tinggi (Zahrah, [t.t]: 304). Dalam hal itu persamaan pendapat al-Mâtûridî dengan Asy'ârî bahwa al-Qur'an itu *qadîm*. Selanjutnya al-Mâtûridi berbeda pendapat dengan Asy'ârî, yaitu bahwa Asy'ârî berpendapat kalam Allah itu sejak awal terdengar (*masmû'*), sedang-kan al-Mâtûridî mengatakan bahwa kalam Allah itu pada mulanya tidak terdengar (*gair masmû'*), karena jika terdengar, itu berarti suara, sedangkan suara itu baharu, atau makhluk (Madzkur, 1119: 58). Selanjutnya menurut al-Mâtûridî, kalam Allah itu ada dua macam, yaitu kalam *nafsî,* kalam ini bersifat qadîm, dan kalam lafzî, kalam itu bersifat *hadîts* (Madzkur, 1119: 57).

Tuhan tidak akan pernah menyalahi janjinya, Tuhan pasti memberi pahala orang yang berbuat baik dan menghukum orang yang berbuat jahat. Tuhan tidak memiliki kekuasaan mutlak lagi karena dibatasi oleh keadilan-Nya. Selain itu, Al-Mâtûridî juga berpendapat bahwa Tuhan tidak mungkin membebani hamba-Nya dengan beban diluar kemampuannya (Dahlan, 1987: 112).

Pendapat al-Mâtûridî di atas sama dengan pendapat Mu'tazilah, tetapi berbeda dengan Asy'ârî yang mengatakan bahwa Tuhan memiliki kekuasaan mutlak dan tidak mesti melaksanakan janji dan ancaman-Nya. Tuhan boleh saja menghukum orang yang berbuat baik, dan itu adalah adil.

Melihat Allah (*Ru'yah Allâh*)

Dalam hal melihat Allah, al-Mâtûridî berpen-dapat sama dengan Asy'ârî bahwa melihat Allah pada hari kiamat itu mungkin karena hari kiamat berbeda dengan dunia. Pada hari kiamat berlaku ilmu Allah yang khusus, tanpa harus bertanya bagaimana caranya. Adapun pengibaratan melihat Allah dengan melihat bulan tanpa awan adalah memu-dahkan pemahaman. Ibarat itu perlu diterima tanpa bertanya bagaimana (*bilâ kaif*).

Jadi dalam hal *ru'yah Allâh*, al-Mâtûridî berlawanan dengan Mu'tazilah, namun mengapa al-Mâtûridî berpendapat melihat Allah itu bisa tanpa bertanya bagaimana, dengan kata lain tidak perlu akal mengerti. Hal ini bukti bahwa al-Mâtûridî memberikan porsi kekuasaan kepada akal tidak sebesar Mu'tazilah yang memposisikan akal sebagai peranan yang terpenting.

Penutup

Demikian sekilas pandang uraian tentang al-Mâtûridî dan pokok-pokok pemikirannya. Dari paparan tersebut dapat ditarik ringkasan sebagai beri-kut.

Al-Mâtûridiyyah termasuk dalam term *ahl as-sunnah wa al-jamâ'ah* didirikan oleh Muhammad ibn Muhammad al-Mâtûridî di Samarqand hidup ber-sama Asy'âriyyah yang muncul di tengah-tengah masyarakat sebagai reaksi terhadap aliran Mu'tazilah yang memiliki konsep multi rasional.

Hasil pemikiran yang muncul dari al-Mâtûridî mewarnai corak rasional bila dibandingkan dengan hasil pemikiran al-Asy'ârî. Sehingga dalam satu sisi hasil pemikiran al-Mâtûridî lebih dekat kepada hasil pemikiran yang dimunculkan Mu'tazilah.

Menggarisbawahi hasil pemikiran yang muncul dari al-Mâtûridî, nampaknya hasil pemikiran al-Mâtûridî bercorak moderat, hanya tidak sepenuhnya memposisikan akal yang terpenting sebagaimana yang dimunculkan oleh Mu'tazilah. *)

AL-BAQILLÂNÎ & AL-GAZÂLÎ: SEBARAN GAGASAN ASY'ÂRÎ

Sepintas Al-Baqillânî

Muhammad ibn at-Tayyib ibn Muhammad Abû Bakr al-Baqillânî adalah nama lengkap al-Baqillânî (wafat 403 H-1013 M). Ia mendapatkan ajaran Asy'ârî berasal dari dua orang murid Asy'ârî yaitu Ibn Mujâhid dan Abû al-Hasan al-Bahilî. Mulanya al-Baqillânî tinggal di Bashrah kemudian balik ke Bagdad hingga wafatnya. Karangannya yang terkenal antara lain: *At-Tahmîd* (pendahuluan atau persiapan), *I'jaz al-Qur'an*, *Al-Insaf, Al-Bayân Farq Bain al-Mu'jizât wa al-Karamât dan Nakt al-Intisar* (Nasution, 1986: 71).

Al-Baqillânî merupakan pengikut Asy'ârî yang penting dalam mengembangkan pemahaman dan pemikiran Asy'ârî. Walaupun secara umum ia mem-punyai pendapat yang sama dengan Asy'ârî, namun dalam beberapa hal ia tidak setuju, apalagi dalam mempelajari ajaran Asy'ârî, dia tidak dengan mudah menerima semua pendapat Asy'ârî. Apa yang tidak sesuai dengan pikirannya ia tinggalkan dan bahkan ia membentuk pendapat baru atau berbeda.

Penggunaan akal bagi al-Baqillânî agak lebih tinggi dibanding dengan Asy'ârî, sehingga ia hanya mengikuti sebagian saja dari pendapat Asy'ârî. Adanya perbedaan itu misalnya pada konsep sifat-sifat Allah. Jika Asy'ârî berpendapat bahwa ada sifat bagi Allah sementara bagi *al-Baqillâni* bukanlah dikatakan sifat melainkan disebut dengan hâl (asy-Syahrastânî, 1967: 95).

Sehingga dapat dikatakan, Allah mengetahui itu melalui keadaan mengetahui itu.

Tentang perbuatan manusia, al-Baqillânî juga tidak sependapat dengan Asy'ârî. Bila Asy'ârî dengan konsep kehendak mutlak Tuhan yang berarti bahwa manusia tidak mempunyai daya atau kekuatan sedikitpun sehingga perbuatan itu diciptakan oleh Tuhan dan manusia hanya memperolehnya saja. Lain halnya dengan al-Baqillânî, bahwa manusia juga mempunyai andil dalam mewujudkan perbuat-annya yang merupakan sumbangannya yang efektif. Tuhan hanya mewujudkan gerak yang terdapat dalam diri manusia, adapun bentuk atau sifat dari gerak itu seperti berdiri, duduk dan berbaring dihasilkan oleh manusia sendiri (Nasution, 1986: 71).

Selanjutnya gerak sebagai genus (*jins)* adalah ciptaan Tuhan tapi duduk atau berdiri yang merupakan spectus (nau') dari gerak adalah perbuatan manusia (Nasution, 1986: 72). Di sini akan nampak perbedaan antar keduanya. Bagi Asy'ârî konsep *kasb* adalah perolehan (tidak mempunyai efek) sedangkan bagi al-Baqillânî, *kasb* itu mempunyai efek yang mengandung pengertian usaha.

Hal inipun membawa pada pemahaman keadilan Tuhan yang juga berbeda. Al-Baqillânî memandang bahwa Tuhan itu tidak adil menghukum orang yang berbuat jahat, sementara itu adalah perbuatan Tuhan. Maka dengan konsep bahwa manusia juga mempunyai sumbangan yang efektif maka tentu Allah zalim jika menghukum orang berbuat baik atau sebaliknya.

Sekilas Al-Ghazâlî

Al-Gazâlî merupakan tokoh Asy'ârî yang penting, bahkan ia dianggap mampu memberikan argumen yang tepat sehingga aliran ini berkembang pesat ke suluruh dunia. Abû Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazâlî adalah nama lengkapnya. Ia dilahirkan di kota Gazalah, sebuah kota kecil dekat Tûs di Khurasan (Iran); sebuah tempat sebagai salah satu pusat ilmu pengetahuan di dunia Islam (Depag RI, 1995: 25).

Keluarganya termasuk golongan orang yang taat beragama

Al-Gazâlî merupakan tokoh Asy'ârî yang penting, bahkan ia dianggap mampu memberikan argumen yang tepat sehingga aliran ini berkembang pesat ke suluruh dunia

dan hidup dalam kesederhanaan. Ayah al-Gazalî, seorang pemintal wol dan pedagang bulu domba (Sulaeman, 1986: 19). Dari ayahnya ia mula-mula belajar al-Qur'an. Namun setelah ayahnya wafat, ia dan saudaranya dititipkan pada teman ayahnya yaitu Ahmad ibn Muhammad ar-Râziqanî, seorang sufi besar ia belajar tentang ilmu Fikih, riwayat hidup para wali dan menghafal syair tentang mahabbah kepada Allah, al-Qur'an dan Sunnah. (Depag RI, 1992: 25)

Setelah itu dia mencari ilmu ke kota Jurjan dan belajar kepada Syaikh Abû Qâsim Ismâ'îl ibn Musadah al-Ismâ'îlî al-Jurjanî (404-477 H), seorang ulama Syafi'iyah, perawi hadis yang terkenal (Faruh, 1972: 475). Beberapa tahun kemudian ia pergi ke Nisabur dan memasuki Madrasah Nizamiyah yang dipimpin Imam al-Haramain al-Juwainî. Al-Gazalî muda juga belajar ilmu usul fikih, ilmu mantiq dan ilmu kalam. Atas kecerdasannya ia diangkat menjadi asisten al-Juwainî (Depag RI, 1986: 25).

Karangan al-Ghazâlî banyak sekali, hampir 100 buku dalam berbagai disiplin ilmu diantaranya *Maqâshid al-Falâsifah* (484 H), T*ahâfutut al-Falâsifah* (488 H), F*adâ'il al-Bâtiniyyah* (488 H), *Al-Iqtishâd fî al-I'tiqâd* (488 H), *Ihyâ' 'Ulûm ad-Dîn* (488 H), *Al-Munqiz min ad-Dalal* (502 H), *Al-Mustasyfâ* (503 H), *Iljâm al-'Awâm min 'ilm al-Kalâm* (504-505 H).

Pada buku terakhir ini al-Ghazâlî menguatkan kebenaran mazhab salaf dalam masalah yang berkaitan dengan Zat Allah, sifat-Nya dan perbuatan-Nya serta menolak dengan tegas al-Mujassamah (Faruh, 1972: 491).

Dalam pemikiran kalamnya, al-Ghazâlî tidak jauh berbeda dengan Abû Hasan al-Asy'ârî. Hanya saja al-Ghazâlî dipandang lebih dapat memberikan penjelasan yang menyempurnakan pemikiran Abû Hasan. Sehingga dia sering digolongkan sebagai

Pembela Faham Sunni (Abû al-Hasan). Dia diakui sebagai Ulama besar, bahkan menurut orientalis bahwa Islam yang digambarkan kebanyakan kaum muslim berpangkal pada konsepsi al-Ghazâlî (Hanafi, 1987: 136).

Pemikiran Al-Gazâlî

Akal dan Wahyu

Jika akal bagi Mu'tazilah dapat mengetahui segala sesuatu apakah itu menyangkut yang baik ataupun yang buruk, dan untuk itu kewajiban berbuat baik pun telah ada tanpa harus adanya wahyu yang menerangkan. Hal inipun berkaitan dengan pengetahuan adanya Tuhan, bagi Mu'tazilah mengetahui Tuhan itu wajib bagi manusia dengan kemampuan akal. Oleh karena itu berterima kasihpun wajib. Sementara itu Asy'arî tidak berpendapat seperti itu. Akal tidak mempunyai kemampuan untuk menetapkan suatu pekerjaan yang baik bagi manusia dan harus dilaksanakan ataupun perbuatan itu buruk dan harus dihindari. Demikian pula mengetahui adanya Tuhan, Akal dapat saja mengetahui tapi tidak dapat mengetahui kewajiban berterima kasih kepada Tuhan (Nasution, 1986: 82). Semua itu hanya dapat diketahui berdasarkan wahyu. Al-Ghazâlîpun berpendapat demikian bahwa segala kewajiban apakah itu berbuat baik, menjauhi yang jahat ataupun berterima kasih kepada Tuhan hanya dapat ditetapkan berdasarkan wahyu (al-Ghazâlî, 1962: 107).

Asy'arî berpendapat Akal tidak mempunyai kemampuan untuk menetapkan suatu pekerjaan yang baik bagi manusia dan harus dilaksanakan ataupun perbuatan itu buruk dan harus dihindari

Bagi al-Ghazâlî terdapat tiga obyek pengetahuan: *Pertama*, yang hanya dapat diketahui akal. *Kedua,* yang hanya dapat diketahui melalui

wahyu. *Ketiga*, yang hanya dapat diketahui melalui keduanya.

Mengetahui wujud Tuhan ditempatkan al-Gzâlî termasuk pada point pertama melalui perantaraan alam yang bersifat dijadikan (al-Gazâlî, 1962:15/16).

Pemikiran di atas menunjukkan fungsi wahyu bagi kedua kelompok tersebut. Sepintas, wahyu bagi Mu'tazilah tidaklah penting, karena mereka memberikan kemampuan sepenuhnya bagi akal. Namun se-sungguhnya wahyupun sangat diperlukan untuk me-ngetahui cara-cara berterima kasih kepada Tuhan, misalnya. Atau sebagai fungsi konfirmasi dan informasi yaitu memperkuat apa-apa yang diketahui akal dan menerangkan apa-apa yang belum diketahuinya atau menyempurnakan. (Nasution, 1986: 99)

Lain halnya dengan Asy'ârî yang menempatkan akal pada kedudukan yang lebih rendah, artinya akal hanya dapat mengetahui adanya Tuhan yang akhirnya menjadikan wahyu sangat penting bagi manusia. Al-Ghazâlî mengatakan sekiranya syari'at tidak ada manusia tidak akan berkewajiban mengetahui Tuhan dan tidak berkewajiban berterima kasih padanya atas nikmat yang di turunkan-Nya kepada manusia. (al-Ghazâlî, 1962: 189).

Perbuatan Manusia

Perbuatan manusia itu diciptakan oleh Tuhan, demikian pula daya untuk melakukan perbuatan tersebut yang ada pada diri manusia. Dari sini nampak, walaupun dalam terwujudnya perbuatan itu harus ada dua daya yaitu daya tuhan dan daya manusia, namun yang berperan adalah daya Tuhan. Daya manusia tidak efektif yang dikatakan al-Ghazâlî dengan ungkapan bahwa daya manusia lebih dekat merupakan impotensi dari pada merupakan yang lain (al-Ghazâlî, 1962: 51). Tentu saja berbeda dengan Mu'tazilah yang berpendapat bahwa kemauan dan daya untuk mewujudkan perbuatan manusia adalah kemauan dan daya manusia sendiri dan tak turut campur di dalamnya kemauan dan daya Tuhan (Nasution, 1986: 104) sehingga perbuatan itu murni perbuatan manusia.

Kekuasaan dan Kehendak Mutlak Tuhan

Kaum Mu'tazilah memandang bahwa kekuasaan mutlak Tuhan telah dibatasi oleh beberapa hal yang *pertama* oleh kebebasan yang telah diberikan kepada manusia dalam menentukan kemauan dan perbuatan. *Kedua*, dibatasi oleh sifat keadilan-Nya yang tidak mungkin berbuat sekehendak-Nya. *Ketiga*, dibatasi oleh kewajiban Tuhan terhadap manusia dan selanjutnya dibatasi oleh hukum alam (*sunnah allâh*) yang tidak mengalami perubahan (Nasution, 1986: 120).

> ***Mu'tazilah yang memang menempatkan akal pada kedudukan yang tinggi tentu melihat konsep keadilan dari sudut rasio dan kepentingan manusia***

Sementara Asy'ârî menyatakan bahwa Tuhan mempunyai kekuasaan dan kehendak yang tidak ter-batas. Dia dapat berbuat apa saja walaupun itu merupakan hal yang sewenang-wenang dipandang manusia. Dalam bahasa lain, al-Ghazâlî mengatakan bahwa Tuhan dapat berbuat apa saja yang di kehendaki-Nya, dapat memberikan hukum menurut kehendak-Nya bahkan dapat menyiksa orang yang berbuat baik jika itu dikehendaki-Nya dan dapat memberi upah pada orang kafir jika yang demikian di kehendakinya. (al-Ghazâlî, 1962: 165).

Masalah ini akan berkaiatan erat dengan konsep keadilan bagi keduanya. Mu'tazilah yang memang menempatkan akal pada kedudukan yang tinggi tentu melihat konsep keadilan dari sudut rasio dan kepentingan manusia. Keadilan Tuhan pastilah tidak merugikan manusia bahkan segala perbuatan-Nya adalah baik dan tidak akan mengabaikan kewajiban-kewajiban-Nya terhadap manusia. Kewajiban itu misalnya memenuhi janji-Nya, memberi rezeki dan mengirim Rasul-rasul.

Sedangkan Asy'ârî sebaliknya, Tuhan tidak terikat dengan sesuatu, Dia bebas melakukan apa yang dikehendaki-Nya.

Semua yang dilakukan-Nya itu adil apakah baik atau buruk, bahkan menghancurkan manusia pun jika Dia menghendaki hal itu tetap dikatakan adil (al-Ghazâlî, 1962: 185).

Keadilan lebih banyak tertuju pada perbuatan melanggar hukum. Dalam hal ini al-Ghazâlî meng-ungkapkan ketidakadilan dapat timbul hanya jika seseorang melanggar hak orang lain dan jika seseorang harus berbuat sesuai dengan perintah dan kemudian melanggar perintah itu. Perbuatan yang demikian tidak mungkin ada pada Tuhan. (al-Ghazâlî, 1962: 183)

Sifat-sifat Tuhan

Seperti juga Asy'ârî, al-Gazâlî berpendapat bahwa sifat Tuhan itu ada dan sifat itu kekal namun bukan berarti sifat yang kekal itu merupakan essensi Tuhan tapi berwujud dalam essensi itu sendiri (al-Ghazâlî, 1962: 138). Berbeda dengan Mu'tazilah yang menyatakan sifat Tuhan itu tidak ada. Tuhan mengetahui bagi mereka melalui perantaraan pengetahuan dan pengetahuan itu adalah Tuhan sendiri yaitu zat atau essensi Tuhan (al-Hasan, 1930: 177/178).

Penutup

Para ilmuwan ataupun ulama Islam memberikan tanggapan yang beragam mengenai sosok al-Ghazâlî, jika dilihat dari perjalanan hidup dan pengembaraannya dalam lapangan ilmu pengetahuan. Fazlur Rahman memberikan satu julukan sebagai seorang penyelam agama sejati. Menurutnya ia seorang pembaharu sufisme pertama dan terbesar. (Rahman, 1984: 131). Ahmad Hanafi menyebutkan sebagai Pembaharu ilmu-ilmu agama (Hanafi, 1990: 155).

Di sisi lain, pemisahan dirinya dari lapangan Filsafat yang telah ditekuninya lalu membuat pernyataan yang memojokkan para Filosof sebagaimana dalam bukunya, telah memberikan penilaian tersendiri. Karena, walaupun demikian ternyata ia tetap mempergunakan metode falsafah dalam kajian keislaman (Madjid dkk, 1994: 136). Sehingga Ibn Taimiyyah mengatakan bahwa al-

Ghazâlî telah masuk ke dalam kandang falsafah, kemudian berusaha keluar, berputar-putar mencari pintunya tapi sudah tidak berdaya lagi untuk keluar (Madjid, 1994: 136).

Adapun sebagian yang lain berprasangka baik dengan semua itu apalagi melihat perjalanan hidup dan perjalanannya mencari ilmu pengetahuan mengatakan bahwa ia dipandang mampu mengawinkan antara prinsip-prinsip Filsafat dengan Mistis ke dalam sistem kalamnya. (Ma'arif, 1995: 56)

Paham Asy'ârîyyah telah dibangun Abû al-Hasan al-Asy'ârî dan diikuti oleh beberapa pengikutnya antara lain al-Baqillânî dan al-Ghazâlî. Namun penerimaan ajaran Asy'ârî tersebut tidak utuh dalam arti sebagai seorang mutakallim, sebab mereka (pengikut) juga mempunyai pemikiran sendiri yang jelas berbeda dengan Asy'ârî. Yang menarik bahkan nampak ada pertentangan antara keduanya.

Hal itu, tentu saja bukanlah sesuatu yang negatif. Lebih dari itu menunjukkan perkembangan pemikiran yang tidak statis dan tak menerima apa adanya. Dalam konteks semacam ini, ada satu perenungan berikutnya, apakah mereka masih dapat digolongkan sebagai golongan Asy'ârî ataukah mereka dapat dikatakan juga memiliki dan telah membangun aliran baru?*)

AL-JUWAINÎ SEBARAN GAGASAN ASY'ÂRÎ

'Abd al-Mâlik ibn 'Abd Allâh ibn Yûsuf ibn Muhammad ibn 'Abd Allâh ibn Hawaihi al-Juwainî. Itulah nama lengkap al-Juwainî. Ia lahir di Khurasan tahun 419 H dan wafat pada tahun 478 H.

Al-Juwainî yang pernah menjadi Imâm al-Haramain, berasal dari keluarga intelektual. Ayahnya adalah pendiri sekolah hukum dan sekolah-sekolah yang berkaitan dengan bidang hukum di Nisabur pada tahun 1016 H. Setelah ayahnya meninggal pada tahun 1046, al-Juwainî yang semasa mudanya digelari dengan Abû al-Ma'âlî menggantikan kedudukan ayahnya sebagai pemimpin sekolah tersebut. Ketika itu, ia berusia 20 tahun. Ia selalu menekuni bidang-bidang studi tertentu.

Pada waktu yang sama, pemerintahan Saljuq menguasai kota Nisabur dan beberapa tahun kemudian kekuasaannya meluas ke Baghdad. Sebelum pemerintahan Saljuq meluas ke Baghdad, al-Juwainî meninggalkan Nisabur dan pindah ke kota Baghdad. Peristiwa ini terjadi pada tahun 1054. Masa itu banyak bermunculan kelompok bid'ah terutama setelah Bagdad jatuh pada kekuasaan Saljuq. Al-Juwainî lalu, hidupnya berpindah-pindah, dari Mekah, Madinah, dan pada tahun 1063, kembali lagi ke Nisabur.

Para penulis sejarah berbeda pendapat tentang daerah asal al-Juwainî. Menurut as-Subkî, al-Juwainî adalah keturunan bangsa Arab yang pindah ke Khurasan dan menetap di sana. Sedangkan menurut Fauqih, al-Juwainî berasal dari Nisabur, sesuai dengan nisbah nama Juwain, dan ayahnya dilahirkan serta

hidup di sana.

Berdasarkan keragaman pendapat tersebut, yang lebih mendekati kebenaran atau yang terkuat, al-Juwainî berasal dari Khurasan, sebab Juwain dan Nisabur merupakan bagian dari wilayah Khurasan di Parsi.

pemikiran al-Juwainî tentang kalam, ia menggunakan dalil-dalil akal dan nash (al-Qur'an dan sunnah).

Latar Pendidikan

'Alî Abû al-Qâsim al-Asfarayainî adalah guru al-Juwainî bidang Ilmu Fiqih. Terkait dengan ilmu-ilmu lainnya, Al-Juwainî lebih banyak mempelajari ilmu usul dan ilmu kalam yang berhubungan dengan Fiqih. Adapun tentang Ilmu Qira'at, al-Juwainî belajar pada 'Alî Abû 'Abd Allâh Muhammad ibn 'Alî Ibn Muhammad an-Nisâbûrî.

Sebagian pemikiran-pemikiran al-Juwainî sudah dituangkan dalam bentuk karya tulisnya antara lain: *an-Nihâyah fî al-Fiqh, asy-Syâmil fî Ushûl ad-Dîn, al-Burhân fî Ushûl al-Fiqh, al-Irsyâd fî Ushûl ad-Dîn, al-Irsyâd fî Ushûl al-Fiqh, dan al-Waraqât fî al-Fiqh.*

Serpihan Gagasan

Dalam kerangka pemikiran al-Juwainî tentang kalam, ia menggunakan dalil-dalil akal dan nash (al-Qur'an dan sunnah). Dalil semacam itu identik dengan dasar pemikiran Asy'ârî. Akan tetapi Asy'ârî lebih banyak menggunakan dalil nas daripada akal. Sedangkan menurut al-Juwainî, akal dapat mengetahui sesuatu itu jika dibantu oleh dalil nash. Fungsi wahyu, bagi al-Juwainî, merupakan hal yang sangat penting disamping menggunakan akal. Namun, dia mengistilahkan wahyu itu dengan dalil sam'î. Dengan lain kata, fungsi wahyu untuk menyempurnakan pengetahuan akal.

Kesamaan gagasan dengan Asy'ârî, barangkali wajar saja, sebab al-Juwainî adalah salah seorang pengikut Asy'âriyyah. Namun dalam problematika kalamnya ada pula perbedaannya. Sebagian perbedaan tersebut terdapat dalam masalah antropomorpisme (*tajassum*) dan masalah perbuatan manusia (*kasb*).

Antropomorpisme (*Tajassum*)

Bagi Asy'ârî, Tuhan mempunyai muka, tangan, mata dan sebagainya dengan tidak ditentukan bagai-mana (bilâ kaif) yaitu dengan tidak mempunyai bentuk dan batasan (*lâ yukayyaf wa lâ yuhad*). Hal ini berbeda dengan al-Juwainiy, bahwa antropomorpisme tersebut harus melalui ta'wîl.

Al-Juwainî berpendapat bahwa tangan Tuhan harus diartikan (*ta'wîl*) seperti kekuasaan Tuhan, mata Tuhan diartikan menjadi penglihatan Tuhan dan wajah Tuhan dapat diartikan dengan wujud Tuhan. Dan bila keadaan Tuhan duduk di atas tahta kerajaan maka kiranya bisa dimaknai dengan Tuhan berkuasa dan Maha-Tinggi.

Perbuatan Manusia *(Kasb)*

Al-Juwainî menyatakan bahwa daya yang ada pada manusia mempunyai efek yang terdapat antara sebab dan musabab. Wujud perbuatan tergantung pula pada sebab lain, dan wujud sebab ini tergantung pula pada sebab lain lagi dan demikianlah seterusnya sehingga sampai kepada sebab dari segala sebab yaitu Tuhan. Gagasan ini berbeda dengan Asy'ârî. Sebab, menurut Asy'ârî perbuatan manusia itu bukan diwujudkan oleh manusia sendiri, tetapi diciptakan oleh Tuhan.

Adapun kesamaan gagasan kalamnya dengan Asy'ârî, seperti pada masalah melihat Tuhan di akhirat. Menurut al-Juwainî, manusia dapat melihat Tuhan di akhirat boleh terjadi karena Tuhan itu adalah wujud maka setiap yang wujud dapat dilihat. *)

AL-BAZDÂWÎ SEBARAN GAGASAN

Pendahuluan

Pemikiran-pemikiran falsafah kalam yang dike-mukakan oleh Abû Mansûr al-Mâtûridî di daerah Samarqand memiliki kekhasan tersendiri. Barangkali, kekhasan inilah yang kemudian menjadikannya sebagai sebuah mazhab kalam disamping mazhab-mazhab kalam lainnya.

Salah seorang pengikut al-Mâtûridî yang terpenting adalah Abû al-Yusr Muhammad al-Bazdâwî. Kendatipun al-Bazdâwî ini diklasifikasikan sebagai pengikut al-Mâtûridî, namun ada beberapa fenomena membuktikan bahwa dia tidak selalu sependa-pat dengan al-Mâtûridî. Sehingga ada yang membagi aliran Mâtûridiyyah itu kepada Mâtûridiyyah Samarqand---yang di bawah kepemimpinan oleh al-Mâtûridî --dan Mâtûridiah Bukhârâ-- yang dipimpin al-Bazdâwî. Bahkan, ada kecenderungan pendapat yang menyatakan bahwa pemikiran-pemikiran al-Bazdawi lebih tepat disebut Al-Bazdâwiyyah. Agaknya, fenomena inilah yang mendorong para pemikir falsafah kalam mengelompokkan sosok al-Bazdâwî dan pemikiran kalamnya ke dalam sebuah mazhab tersendiri, yakni Mâtûridiyyah Bukhârâ.

Dalam paparan pemikiran kalam al-Bazdâwî berikut, juga diangkat pandangan Mu'tazilah, al-Asy'ârî dan al-Mâtûridî. Sekurangnya, hal itu untuk memperlihatkan sisi perbedaan dan posisi kalam al-Bazdâwî.

Selayang Pandang al-Bazdawi

Abû al-Yusr Muhammad al-Bazdâwî lahir pada tahun 421 H/ 1031 M --hampir satu abad setelah meninggalnya al-Mâtûridî, yaitu tahun 493 H/ 944 M-- dan meninggal pada bulan Rajab tahun 493 H/ 1099 M di Bukhârâ (al-Bazdâwî, 1963: 10; Bandingkan Tim IAIN, 1992: 172). Pentahqîq kitab Ushûl ad-Dîn karangan al-Bazdâwî, H. Petter Linss, mengemukakan bahwa tidak ditemukan literatur-literatur yang menjelaskan tempat kelahiran dan kediaman al-Bazdâwî sampai dia memangku jabatan hakim di Samarqand tahun 481 H/1088 M. Tidak berapa lama jabatan itu dipegangnya, kemudian dia pindah ke Bukhârâ dan menetap di sana sampai ajal menjemputnya (al-Bazdâwî, 1963: 13).

Disamping itu al-Bazdâwî juga belajar melalui literatur-literatur klasik, seperti fikih, filsafat, dan kalam. Dalam bidang filsafat

Pendidikan awal al-Bazdâwî, nampaknya melalui ayahnya sendiri yang juga menimba ilmu dari kakeknya, 'Abd al-Karîm. Kakeknya hidup semasa dan belajar dengan al-Mâtûridî. Setelah itu, al-Bazdâwî belajar kepada ulama-ulama Hanafiyyah terkemuka dan ulama-ulama lainnya. Di antara guru-gurunya itu disebutkan Ya'qûb ibn Yûsuf ibn Mu-hammad al-Nisâbûriy dan as-Syeikh al-Imam Abû al-Khattâb (al-Bazdâwî, 1963: 13).

Disamping itu al-Bazdâwî juga belajar melalui literatur-literatur klasik, seperti fikih, filsafat, dan kalam. Dalam bidang filsafat, dia mempelajari karangan-karangan filosof seperti al-Kindi. Dalam bidang kalam dia mempelajari karya-karya golongan Mu'tazilah seperti 'Abd al-Jabbâr, ar-Râzî, al-Jubâ'î, al-Ka'bî dan an-Nazzâm; kalam al-Mujassimah seperti Muhammad ibn Hisyâm; lalu, pendapat-pendapat al-Asy'ârî, melalui karya-karyanya, seperti kitab al-Mu'jiz dan Maqâlât al-Islâmiyyîn; Tak ketinggalan pula kitab-kitab al-Mâtûridî seperti kitab at-Tauhîd

dan Ta'wîl al-Qur'ân.

Dalam bidang fiqih, al-Bazdâwî menganut fiqih Hanâfiyyah. Dan dalam bidang kalam, dia menganut aliran Mâtûridiyyah. Warisan pemikiran al-Bazdâwî diabadikan melalui beberapa buah karyanya sendiri, yaitu (1) Kitâb *Ushûl ad-Dîn*, (2) Komentar terhadap Kitâb *al-Jâmi' as-Shagîr* karangan asy-Syaibâniy, (3) Kitâb *al-Wâqi'ât,* (4) Kitâb *al-Mabsût*, dan (5) Kitâb *al-Ushûl wa al-Furû'*.

Al-Bazdâwî juga dipopulerkan oleh para muridnya. Salah seorang yang terkenal bernama Najm ad-Dîn Muhammad an-Nasafî (460 537/1068-1142) yang mengarang buku *al-Aqâ'id an-Nasafiyyah*. Murid-muridnya yang lain adalah 'Abd al-Karîm ibn Muhammad as-Shinâ'i (as-Sibâ'î) yang menulis komentar kitab al-Mukhtasar karya al-Qaduri, Muhammad Tâhir as-Samarqandî dan 'Abd allâh ibn Muhammad al-Halamî.

Gagasan Kalam Al-Bazdâwî

Pemikiran-pemikiran kalam al-Bazdâwî tersimpul dalam karyanya Ushûl ad-Dîn. Kitab ini sampai kepada kita setelah ditahqîq oleh Hans Petter Linss. Berikut ini akan dikemukakan beberapa pemikiran kalam al-Bazdâwî yang termuat dalam kitab tersebut.

Akal dan Wahyu

Polemik falsafah kalam seputar fungsi akal dan peranan wahyu berakar dari empat masalah pokok, yaitu (1) mengetahui keberadaan Tuhan, (2) kewajiban mengetahui dan berterima kasih kepada Tuhan, (3) mengetahui yang baik dan buruk dan (4) kewajiban melakukan yang baik dan meninggalkan yang buruk.

Tidak ada perbedaan pendapat tentang kemampuan akal untuk mengetahui keberadaan Tuhan, sedangkan tiga persoalan berikutnya terjadi perbedaan. Menurut Mu'tazilah, akal dapat mengetahui tiga persoalan berikutnya. Pendapat al-Asy'ârî, akal tidak dapat mengetahui selain keberadaan Tuhan. Lain halnya

Tidak ada perbedaan pendapat tentang kemampuan akal untuk mengetahui keberadaan Tuhan, sedangkan tiga persoalan berikutnya terjadi perbedaan

al-Mâtûridî yang berpendapat bahwa semuanya dapat diketahui melalui akal kecuali tentang kewajiban melakukan yang baik dan meninggalkan yang buruk.

Gambaran tentang kemampuan akal di atas sekaligus memperlihatkan kedudukan wahyu bagi masing-masing pendapat. Bagi Mu'tazilah--disimpulkan Nasution (1986: 95-101)-- wahyu lebih banyak berfungsi sebagai konfirmasi dari pada informasi, sedangkan bagi al-Asy'ârî wahyu merupakan informasi dan kedudukannya men-jadi sangat penting sebagai konsekuensi fungsi akal yang teramat kecil. Dalam hal ini, al-Mâtûridî berada di antara dua posisi sebelumnya.

Bagaimana pandangan al-Bazdâwî tentang polemik ini? Di dalam kitab Ushûl ad-Dîn, al-Bazdawi menyatakan bahwa tidak ada kewajiban bagi orang berakal sebelum adanya titah dari Allah melalui utusan-Nya, baik yang menyangkut kewajiban mengetahui dan berterima kasih kepada Tuhan maupun kewajiban melakukan yang baik dan meninggalkan yang buruk walaupun dengan akal manusia dapat mengetahui keberadaan Tuhan, baik, dan buruk. Agaknya, al-Bazdâwî mencoba berangkat dari beberapa firman Allah (QS. Taha [20]: 124; QS. al-Isrâ' [17]: 15; QS. al-Mulk [67]: 8-9) yang kesemuanya menjelaskan kerasulan sebagai alasan Tuhan menyiksa hambanya yang melakukan penyimpang-an. Dengan kata lain, apabila tidak ada penyimpangan. Apabila tidak ada penyimpangan berarti tidak ada kewajiban-kewajiban. Kalau al-Mâtûridî mengambil jalan tengah antara Mu'tazilah dan al-Asy'ârî, al-Bazdâwî mengambil jalan tengah antara al-Mâtûridî dan al-Asy'ârî.

Perbuatan Manusia

Apabila seseorang melakukan pembunuhan, pertanyaan yang timbul adalah siapakah yang melakukan pembunuhan itu? Dalam merumuskan per-buatan manusia, al-Bazdâwî berangkat dari prinsip bahwa tidak ada pencipta selain Allah (QS. Yusuf [13]: 16) dan peran aktif manusia dalam melakukan perbuatan.

Bertolak dari dua prinsip ini al-Bazdawi berke-simpulan bahwa perbuatan manusia itu diciptakan oleh Allah. Dia yang mewujudkan dan menghendaki perbuatan-perbuatan manusia, tetapi yang melakukan perbuatan itu adalah manusia dalam arti yang sebenarnya. Perbuatan Tuhan, dalam hal ini, adalah menjadikan perbuatan (*ijâd*), sedangkan perbuatan manusia adalah mengerjakan perbuatan yang dijadikan Tuhan tersebut (*fâ'il*). Berbeda dengan pendapat al-Mâtûridî yang menyatakan bahwa perbuatan Tuhan adalah menciptakan daya dalam diri manusia dan perbuatan manusia adalah menggu-nakan daya tersebut.

- Paham Jabariyah mengandung arti keterpaksaan dalam berbuat. Bagaimana halnya dengan pendapat al-Bazdâwî yang mengatakan bahwa manusia bersifat aktif atau tidak terpaksa?

Al-Bazdâwî menganut paham kehendak mutlak Tuhan. Perbuatan manusia juga merupakan kehendak mutlak Tuhan. Pandangan ini tentunya akan membawa kepada paham Jabariyah yang mengandung arti keterpaksaan dalam berbuat. Bagaimana halnya dengan pendapat al-Bazdâwî yang mengatakan bahwa manusia bersifat aktif atau tidak terpaksa? Sama halnya dengan al-Mâtûridî, al-Bazdâwî membawa konsep *ridâ* dan *mahabbah*. Maksudnya, manusia melakukan perbuatan yang baik dan buruk berdasarkan kehendak Tuhan. Akan tetapi, Tuhan hanya senang (*ridâ*) dan cinta (*mahabbah*) terhadap perbuatan yang baik, sedangkan terhadap perbuatan yang buruk, Tuhan tidak senang dan cinta (al-Bazdâwî, 1963: 42).

Jadi, kebebasan manusia dalam pandangan al-Bazdâwî--sama dengan pendapat al-Mâtûridî--adalah kebebasan memilih antara yang disenangi dan yang tidak disenangi Tuhan.

Kekuasaan dan Kehendak Mutlak Tuhan

Al-Bazdâwî (1963: 130-131) menyatakan bahwa Allah menjadikan segala sesuatu tanpa sebab. Dia melakukan apa saja yang dikehendaki-Nya dan menghukum menurut kemauan-Nya. Tidak ada yang menguasai dan mengatur-Nya. Walaupun demikian, Dia tetap bijaksana (*hakîm*) karena kebijak-sanaan Tuhan tidak sama dengan kebijaksanaan menurut manusia.

Pendapat al-Bazdâwî tersebut mengisyaratkan bahwa dia menganut paham kehendak mutlak Tuhan, sebagaimana al-Asy'ârî. Menurut al-Asy'ârî (t.t.: 48), Tuhan itu berkuasa dan berkehendak mutlak. Tuhan tidak tunduk di bawah aturan apapun; tidak ada yang melarang dan memerintah-Nya karena Dia Maha Tinggi kekuasaan-Nya dan Maha Suci sifat-sifat-Nya. Namun, kekuasaan dan kehendak Tuhan menurut al-Bazdâwî tidak semutlak pandangan al-Asy'ârî. Menurut al-Bazdâwî (1963: 131), Tuhan mungkin saja membatalkan ancaman hukum-Nya (al-wâ'id), tetapi tidak mungkin Tuhan mengingkari janji-janji baik-Nya (*al-wa'd*).

Al-Mâtûridî memberikan batasan-batasan yang lebih luas dari al-Bazdâwî, tetapi tidak seluas batasan yang diberikan Mu'tazilah, seperti adanya kebebasan manusia dalam berbuat dan kemustahilan Tuhan menyalahi janji baik dan janji buruknya. (Nasution, 1986: 122).

Sifat-sifat Tuhan

Al-Bazdâwî sependapat dengan al-Asy'ârî dan al-Mâtûridî, bahwa Tuhan mempunyai sifat-sifat yang *qadîm* (al-Bazdâwî, 1963: 34). Pendapat ini bertolak belakang dengan Mu'tazilah karena menurut mereka, adanya sifat-sifat Tuhan itu akan membawa kepada syirik, yaitu t*a'addud al-qudamâ'* 'banyak yang *qadîm'* (al-Gurabi, [t.t]: 48).

Untuk menanggapi *"ta'addud al-qudamâ"* ini, al-Bazdâwî menjelaskan bahwa ke-*qadîm*-an sifat-sifat Tuhan itu tidak berdiri sendiri, tetapi melalui ke-*qadim*-an zat Tuhan. Dengan kata lain, sifat-sifat Tuhan itu berada di luar zat (al-Bazdawi, 1963: 34-35).

Al-Bazdâwî. Menurutnya (1963: 28), tangan Tuhan adalah sifat sebagaimana sifat-sifat yang lain seperti pengetahuan, kekuasaan dan kehendak.

Anthropomorphisme

Dalam menghadapi ayat-ayat yang menggambarkan Tuhan dengan sifat-sifat jasmani, Mu'tazilah menempuh jalan takwil karena menurut mereka Tuhan itu tidak materi. Pendapat al-Asy'ârî, menurut Zahrah ([t.t]: 208) ada dua pendapat. Dalam kitab *al-Ibânah*, dia menerima sifat-sifat jasmani Tuhan tanpa takwil, tetapi sifat-sifat jasmani itu --menurutnya-- tidak sama dengan yang ada dalam pemahaman manusia. Selanjutnya dalam kitab al-Luma', al-Asy'ârî sependapat dengan al-Mâtûridî yang juga mentakwilkan ayat-ayat anthropomorphisme.

Agaknya, pendapat terakhir ini pulalah yang dianut oleh al-Bazdâwî. Menurutnya (1963: 28), tangan Tuhan adalah sifat sebagaimana sifat-sifat yang lain seperti pengetahuan, kekuasaan dan kehendak.

Melihat Tuhan

Tentang melihat Tuhan kelak di hari kiamat, al-Bazdâwî sependapat dengan al-Asy'ârî dan al-Mâtûridî yang menyatakan bahwa Tuhan dapat dilihat. Menurut al-Bazdâwî (1963: 77), Tuhan dapat dilihat walaupun tidak mempunyai bentuk, tidak mengambil tempat dan tak terbatas. Pendapat ini bertentangan dengan pandangan Mu'tazilah yang menyatakan bahwa Tuhan tidak dapat dilihat karena sesuatu yang dapat dilihat mestilah

mempunyai tempat. Padahal, Tuhan itu tidak mempunyai tempat (Zahrah, [t.t]: 207).

Iman dan Pelaku Dosa Besar

Iman menurut al-Bazdâwî (1963: 145-151) adalah *tashdîq* dengan hati dan lisan bahwa tidak ada Tuhan selain Allah, meyakini semua sifat-sifat-Nya, membenarkan sekalian nabi-Nya dan meyakini sekalian rukun-rukun Islam. Dengan kata lain, iman adalah keyakinan dan pengakuan kecuali dalam kondisi tertentu seperti bisu dan terpaksa. Konsep iman yang dikemukakan al-Bazdawi ini menunjukkan bahwa amal bukanlah salah satu unsur iman sebagaimana pendapat Mu'tazilah dan Khawarij (Zahrah: [t.t]; 209). Maka orang yang melakukan dosa besar menurut al-Bazdâwî (1963: 131) tidak akan kekal dalam neraka walaupun dia meninggal sebelum bertobat kepada Allah. Allah mungkin saja menyiksa atau mengampuninya dengan kehendak mutlak-Nya, tetapi yang pasti tidak kekal di dalam neraka sebagaimana pendapat Mu'tazilah. Pendapatnya ini sama dengan al-Mâtûridî .

Penutup

Setelah memperhatikan beberapa gagasan al-Bazdâwî di muka, tampaknya dia mencoba mendekati persoalan-persoalan kalam dari ayat-ayat al-Qur'an secara induktif (*istiqrâ'*), sehingga dia tidak setradisional al-Asy'ârî dan tidak pula serasional Mu'tazilah. Kalau dihubungkan dengan al-Mâtûridi, al-Bazdawi berada di antara al-Mâtûridî dan al-Asy-'ârî.

Untuk memahami labih jauh pemikiran-pemikiran al-Bazdâwî, agaknya, kitab *Ushûl ad-Dîn* dapat dijadikan bahan kajian berikutnya. *

Tabir Pemikiran III:

KALAM SYÎ'Î

Zaidiyyah
Sab'iyyah
Ghûlat

SYÎ'AH ZAIDIYYAH

Pendahuluan

Islam dalam hamparan sejarahnya telah 'terkotak-kotak' menjadi sejumlah faksi pemikiran. Keragaman faksi itu, berdasarkan sesuai dengan hasil interpretasinya terhadap al-Qur'an dan perjalanan hidup Rasulullah SAW., as-Sunnah. Perbedaan interpretasi tersebut, biasanya juga setelah mereka harus memberikan 'jawaban' atas realitas yang berkembang, baik dalam dimensi kekuasaan, moralitas, spiritualitas, hukum, maupun lainnya. Selanjutnya, dari faksi pemikiran tersebut seringkali menciptakan suatu mazhab tertentu untuk mempertahankan dan melestarikan untuk menjadi keyakinannya. Hal itu terjadi sepanjang sejarah.

Menurut catatan historiografi Islam, Sunni dan Syi'ah merupakan dua faksi pemikiran yang dominan dan dianut oleh mayoritas umat Islam hingga hari ini. Tentu saja pemikiran Islam dalam segala hal, terutama dalam bidang imamah, lebih banyak diwarnai oleh pemikiran Sunni dan Syi'ah.

Atas dasar itu, tidak berlebihan kiranya jika dikatakan bahwa baik Syi'ah maupun Sunni merupakan dua warisan sejarah sekaligus kekayaan Islam yang niscaya dan harus diterima serta diapresiasi secara proporsional dan adil. Maka, relasi saling memahami dan mempelajari secara jujur, obyektif, dan berjiwa besar itulah yang mesti dilakukan.

Syi'ah, sebagaimana Sunni, juga mengalami perkembangan

Syi'ah pernah men-jadi kekuatan politik yang dominan di Nusantara. Kedua ahli sejarah itu menyatakan--dengan bukti-bukti historis yang ada--bahwa kekuatan politik Sunni dan Syi'ah pernah terlibat dalam pergumulan dan pertarungan untuk memperebutkan kekuasaan di Nusantara sejak masa awal penyebaran Islam di kawasan ini

yang cukup pesat, dalam lintas sejarah kaum muslimin, baik dari segi pemikiran maupun ajaran; mulai dari bidang tafsir, fiqh, kalam, terutama dalam hal siyâsah (*imâmah*). Selain karena konstruksi pemikiran keislaman, dalam banyak hal, juga aliran Syi'ah yang kadang diwarnai dengan 'pemberontakan' dan revolusi massif--seperti dicontohkan Great Ayât Allâh Imam Khomeini--menarik untuk dikaji dan dijadikan pelajaran sosial yang berharga--tak terkecuali bagi kalangan Sunni. Setelah meletusnya Revolusi Islam Iran tahun 1979, menjadikan Syi'ah semakin dikenal dan dilirik banyak orang dari berbagai bagian belahan bumi, baik Barat maupun Timur.

Hal yang hampir sama sesungguhnya juga pernah terjadi di bumi Indonesia. Syi'ah sebenarnya tidak terlalu asing bagi pemeluk Islam Indonesia. Ia sudah dikenal lama, bahkan mungkin bersamaan dengan masuknya Islam di Nusantara ini. Lebih dari itu, M. Yunus Jamil (1986: 6-19, 37-40) dan Hasyim (1983: 45-54) mencatat bahwa Syi'ah pernah menjadi kekuatan politik yang dominan di Nusantara. Kedua ahli sejarah itu menyatakan--dengan bukti-bukti historis yang ada--bahwa kekuatan politik Sunni dan Syi'ah pernah terlibat dalam pergumulan dan pertarungan untuk memperebutkan kekuasaan di Nusantara sejak masa awal penyebaran Islam di kawasan ini.

Onggang Parlindungan dalam Tuanku Rao mempertegas eksistensi Sunni Syi'ah di sini. Menurutnya, Sunni dan Syi'ah pernah berebut pengaruh di Minangkabau. Sampai kemunculan Gerakan Paderi, pada abad IX Syi'ah sudah menguasai (memegang kekuasaan) dan mendominasi kehidupan politik dan

keagamaan di Minangkabau selama kurang lebih 300 tahun. Hal ini, misalnya dibuktikan dengan adanya "Perayaan Tabut" di Pariaman (Sumatera Barat) dan Bengkulu. Di Pariaman, perayaan ini sering pula disebut sebagai "Oyek Osen", yakni menghoyak "Husein" yang terdapat di dalam "Tabut"--keranda kecil yang mengpresentasikan jenazah Imam Husein yang tewas di padang Karbala akibat kekejaman Yazid ibn Muâwiyah (Azra, 1995: 13).

Sungguhpun Syi'ah berkembang makin pesat; namun, perkembangan itu nampaknya hanya dialami oleh Syî'ah Isnâ 'Asyariyyah. Padahal, sebagaimana Sunni, Syi'ah juga mempunyai pluralitas pandangan (aliran) -untuk tidak mengatakan mengalami "perpecahan" ke dalam sekte-sekte kecil. Walaupun tidak sampai menyentuh pada aras yang teramat prinsip bagi mazhab Syi'ah, pluralitas sekte ini--antara satu dengan lainnya-terdapat perbedaan-perbedaan yang signifikan dalam doktrin-doktrinnya. Di antara sekte-sekte ini, Zaidiyah dan Imamiyah merupakan kelompok Syi'ah yang cukup berpengaruh. Bahasan berikut akan mengantarkan pada sejarah dan doktrin Syi'ah Zaidiyah.

Makna Syi'ah

Kata asy-Syî'ah secara etimologis berarti pengikut, pendukung, partai, atau kelompok. Namun, acapkali kata Syî'ah biasanya bukan makna etimologis yang dimaksudkan, melainkan menggunakan makna antropologis, yakni menunjuk kepada segenap kaum muslimin yang dalam bidang spiritual dan keagamaan merujuk kepada Sayyidina 'Alî Ibn Abî Thâlib, anak paman dan menantu Nabi Muhammad saw., dan keturunannya, atau yang sering disebut *Ahl al-Bait.*

Berbeda lagi dengan kandungan makna asy-Syî'ah yang berlaku pada zaman Rasulullah SAW. Saat itu, Syî'ah merupakan *laqab* bagi empat orang sahabat, yakni Salmân al-Faritsî, Abî Dzâr al-Giffarî, Miqdâd ibn al-Aswâd, dan 'Ammar ibn Yasîr (al-Amîn, 1986: 18-19). Makna yang terakhir ini dijelaskan Thabthabâ'î (1989: 37) sebagai embrio Syî'ah yang berkembang

secara sosiologis seperti sekarang ini. Pada awalnya memang istilah itu hanya ditujukan kepada para pengikut 'Alî (Syî'ah 'Alî), pemimpin pertama *ahl al-bait* pada masa Nabi Muhammad SAW. masih hidup.

Adapun yang prinsip dari Syî'ah--makna antropologis--adalah pernyataan bahwa segala petunjuk agama itu bersumber dari *ahl al-bait.* Mereka menolak petunjuk-petunjuk keagamaan dari para sahabat yang bukan *ahl al-bait* atau para pengikutnya (Dabashi, 1955: 55).

Historisitas Syî'ah

Perihal kemunculan Syî'ah, baik sebagai komunitas maupun institusi kepentingan 'politik', dalam sejarah terdapat perbedaan di kalangan para ahli. Abu Zahrah (1996: 34) berpendapat bahwa Syî'ah mulai muncul kepermukaan sejarah pada masa akhir khilafah Utsman ibn 'Affân. Syi'ah pada masa ini menemukan momentumnya, untuk menyatakan eksistensinya, tatkala 'Ali ibn Abî Thâlib benar-benar berkuasa, terlebih lagi saat terjadi tahkim antara 'Alî dan Muâwiyyah ibn Sufyân.

Montgomery Watt (1987: 10) memandang, awal kemunculan Syî'ah ketika terjadi perang Siffîn antara 'Alî dan Mu'âwiyyah. Dalam perang tersebut, tatkala peristiwa tahkîm ini dilaksanakan dan menghasilkan sebuah kekecewaan, pasukan 'Alî terpecah dua faksi yag berbeda, bahkan berlawanan. Pertama, faksi yang tetap mengakui kekhalifahan dan tetap setia mengikuti 'Alî--yang akhirnya menjadi Syî'ah. Faksi kedua adalah yang menentang 'Alî dan Muawiyah sekaligus--yang disebut Khawârij.

Tidak demikian dengan pendapat kalangan Syî'ah sendiri. Menurut mereka, kemunculan Syî'ah berkaitan dengan masalah pengganti (*khilâfah*) Nabi SAW. Bagi mereka, 'Ali ibn Abî Thâlib adalah yang berhak menjadi pengganti Nabi SAW. Sepeninggalnya. Karena itu, mayoritas Syi'ah menolak kekhalifahan Abû Bakr, 'Umar ibn Khattâb dan Utsmân ibn 'Affân. Ketiga sahabat Nabi itu dianggap merebut hak 'Alî untuk menjadi khalifah pertama. Ketokohan 'Alî dalam pandangan Syi'ah sejalan dengan isyarat-isyarat yang diberikan Nabi semasa hidupnya.

Awal kemunculan Syî'ah ketika terjadi perang Siffîn antara 'Alî dan Mu'âwiyyah. Dalam perang tersebut, tatkala peristiwa tahkîm ini dilaksanakan dan menghasilkan sebuah kekecewaan

Di antara isyarat tersebut adalah pada awal kenabian, ketika Nabi Muhammad diperintahkan menyampaikan dakwah kepada kerabatnya, yang pertama-tama menerima adalah 'Alî. Diceritakan bahwa Nabi pada saat itu mengatakan bahwa orang yang pertama-tama memenuhi ajakannya akan menjadi penerus dan pewarisnya. Selain itu, sepanjang kenabian Muhammad, 'Alî merupakan orang yang menunjukkan perjuangan dan pengabdian yang luar biasa besar (Nasution, 1992: 904).

Bukti utama, yang sering dijadikan argumen oleh mereka, tentang sahnya 'Alî sebagai pewaris Nabi adalah peristiwa Gâdir Khumm. Diceritakan bahwa ketika kembali dari Haji terakhir, dalam perjalanan dari Mekkah ke Madinah, di suatu padang bernama Ghâdir Khum, Nabi memilih 'Alî sebagai penggantinya di hadapan massa yang penuh sesak menyertai beliau (Thabthaba'î, 1989: 72). Dalam peristiwa itu, tidak hanya menetapkan 'Alî sebagai pemimpin umum umat (*valayat-i 'ammah*), tetapi juga menjadikan 'Alî sebagaimana Nabi sendiri, sebagai pelindung (wali) mereka (Thabathabâ'i, 1989: 38).

Atas dasar kerangka keyakinan di atas, kalangan Syî'ah mengaku bahwa eksistensi dirinya terbentuk, sebagai sebuah komunitas Syî'ah 'Alî, sejak Nabi wafat dan kekhalifahan 'direbut' oleh Abû Bakr beserta pendukungnya. Sejak itulah sesungguhnya kalangan Syî'ah melakukan konsolidasi, dan peristiwa ini adalah 'rongrongan politik' pertama bagi kalangan Syî'ah. Sepanjang Abû Bakr, 'Umar, dan Utsmân berkuasa sekalipun, kelompok Syî'ah sesungguhnya tetap eksis. Mereka, akunya, bergerak di bawah permukaan mengajarakan dan menyebarkan doktrin-doktrin Syî'ah kepada masyarakat. Demikian perbedaan para

ahli sejarah dan teologi dalam melihat sejarah awal kemunculan Syî'ah.

Perbedaan pandangan sejarah tersebut tidak bisa terlepas dari subjektifitas dan fakta analisis yang mereka gunakan. Barangkali, semuanya tak bisa disalahkan. Tapi, pengakuan mayoritas kalangan Syî'ah--sebagai komunitas yang menjalani sejarahnya sendiri--penting diperhatikan. Apalagi, *claim* mereka telah menjadi sebuah keyakinan sejarahnya. Tapi tampaknya, Syî'ah sebagai salah satu faksi politik Islam yang bergerak dan menyatakan secara terang-terangan, memang baru muncul pada masa kekhalifahan 'Alî. Namun, Syî'ah sebagai sebuah doktrin yang diajarkan secara diam-diam oleh *ahl al-bait* sudah muncul sejak wafatnya Nabi saw. (Subhan, 1996: 7).

Kelahiran Syî'ah Zaidiyyah

Syî'ah Zaidiyah, sesuai dengan namanya, merupakan salah satu sekte Syî'ah yang dinisbatkan kepada Imamnya, Zaid ibn Hasan ibn 'Alî ibn al-Husain ibn 'Alî ibn Abî Thâlib (Amîn, 1975: 272; Goldziher, 1991: 121).

Terbentuknya sekte ini sesungguhnya tidak terlepas dari polemik penggantian Imam--tepatnya saat proses penggantian imam IV. Sepeninggal al-Husain, Imam III, terjadi perbedaan pilihan dalam menentukan Imam berikutnya. Sebagian pengikut al-Husain berpendirian bahwa yang berhak menggantikannya, sebagai Imam IV, adalah Muhammad ibn Hanafiyyah, seorang putra 'Alî ibn Abî Thâlib dari istri bukan Fatimah, yang kemudian dikenal dengan sekte Syî'ah al-Kaisâniyyah. Sementara sekelompok yang lain berpendirian bahwa yang berhak menjadi Imam adalah putra al-Husain sendiri, yakni 'Alî Zainal Abidin.

Ketika 'Alî Zainal 'Abidin, Imam IV wafat, timbul 'perpecahan' kedua. Sebagian berpendirian bahwa yang berhak menjadi Imam V adalah seorang putranya yang bernama Abû Ja'far Muhammad al-Bâqir, yang kemudian dikenal dengan sekte Syî'ah Imamiyyah. Sementara itu, sekelompok yang lain mengakui Zaid, juga putra Imam 'Alî Zaenal Abidin, sebagai Imam baru. Kelompok yang terakhir inilah yang kemudian dikenal dengan sebutan Syî'ah

Perbedaan pandangan sejarah tersebut tidak bisa terlepas dari subjektifitas dan fakta analisis yang mereka gunakan. Barangkali, semuanya tak bisa disalahkan.

Zaidiyah.

Zaid, yang oleh para penulis sejarah dikisahkan sebagai peminat berat ilmu pengetahuan ini, dilahirkan di Madinah. Ia belajar dari ayahnya, Imam 'Alî Zainal 'Abidin, dan beberapa tokoh masa itu, seperti Sa'id ibn al Musayyab, Abû Bakr ibn 'Abd ar-Rahmân, al-Qâsim ibn Muhammad ibn Abî Bakr Shiddiq, Sâlim ibn 'Abdillah ibn 'Umar ibn al-Khaththâb dan lain-lain. Bahkan ia pernah menjadi murid Wâsil ibn 'Athâ'--pemuka dan pendiri aliran Mu'tazilah (Sou'yb, 1982: 65 ; Amîn, 1975: 272).

Melihat *setting social* pendidikan Zaid, maka bisa dipahami bila dalam perkembangan berikutnya sekte ini mempunyai doktrin dan ajaran yang sangat spesifik dibandingkan dengan sekte Syî'ah yang lain.

Syî'ah Zaidiyah, sebagaimana sekte-sekte dalam Islam dan sekte Syî'ah khususnya, dalam perkembangan gerakan sosial keagamaannya juga terbagi menjadi beberapa kelompok lagi. Menurut asy-Syahrastânî, Syî'ah Zaidiyah terbagi menjadi tiga kelompok, yaitu al-Jârudiyyah, as-Sulaimaniyyah, serta ash-Shâlihiyyah dan al-Bâthiniyyah (Syahrastânî, [t.t.]: 157-162).

Syî'ah Zaidiyyah, oleh banyak pengamat, dinilai sebagai sekte Syî'ah moderat (Abu Zahrah, 1996: 45; Hanbali, 1995: 373). Hal ini karena ajaran-ajarannya dinilai lebih dekat dengan ajaran kalangan *ahl as-sunnah wa al-jamâ'ah* atau Sunni (Amîn, 1975: 272), dan banyak tidak sejalan dengan ajaran-ajaran sekte Syî'ah lainnya. Bahkan, dalam beberapa hal dekat dengan Mu'tazilah, berikut ini beberapa ajaran Syî'ah Zaidiyyah. [Sebetulnya bukan sekedar Zaidiyah, Syi'ah secara umum sekalipun kerangka pemikiran teologinya lebih dekat dengan Mu'tazilah untuk tidak mengatakan mengikuti Mu'tazilah. Malah sebagian pendapat menyebutkan bahwa teologi Mu'tazilah sesuai dengan akidah

Syi'ah. Ini bisa dipahami, karena secara geonologis tokoh-tokoh generasi Mu'tazilah adalah pengikut Ali ibn Abi Thalib, seperti Abi Ja'far al-Iskati dan Muhammad al-Hanafiah. Selain the Founding Fathers teologi Mu'tazilah, mereka juga tokoh di kalangan Syi'ah (Jârullâh, 1974: 205)]

Konsep Imâmah

Terma imam, secara umum, sebenarnya tidak terlalu asing, sebab terma tersebut sangat akrab digunakan dalam kehidupan sehari-hari. Suatu contoh, kata imam sering digunakan untuk menamakan orang yang memimpin salat berjama'ah--imam shalat. Namun, pengertian imam di sini adalah pemimpin. Dalam maksud yang sama, al-Mawardi juga menggunakan terma imam, sebagaimana termaktub dalam bab satu dari bukunya *al-Ahkâm as-Sulthâniyyah* (al-Mawardi, [t.t.]: 5-21).

Dalam perspektif Sunnî terma imam dan terma khalifah adalah sama, yakni selalu berhubungan dengan politik. Hanya saja, kecenderungan umum termaktub khalifah adalah khas Sunnî, sedangkan terma Imam menjadi khas Syî'ah.

Dalam perspektif Syî'ah, terma Imam (*imâmah*) menjadi tidak sesederhana sebagaimana dipahami oleh kalangan Sunnî. Khalifah atau khilafah bagi Sunnî dipandang sebagai sebuah kebutuhan praktis--kemaslahatan; sedangkan terma imam atau imâmah bagi kalangan Syî'ah, selain itu juga kepatuhan kepadanya adalah termasuk ke dalam pokok-pokok keyakinan dalam agama ('Imârah: 205-207; Syahrastâni: 146; Amîn: 214-215).

Kalangan Syî'ah pada umumnya memandang imâmah sebagai masalah pokok yang menjadi tiang agama, yang tidak mungkin diabaikan dan diserahkan begitu saja urusannya kepada umat tanpa ditetapkan oleh Nabi. Sebab, imâmah bukan soal kemaslahatan yang ditetapkan melalui konsensus atau pemilihan dengan musyawarah belaka, melainkan harus ditetapkan melalui nash atau wasiat. Karena sesuai dengan keyakinannya dengan cara demikianlah keimaman Ali ditetapkan, dan dengan keyakinan bahwasanya hak imâmah tidak bisa keluar dari keturunannya. Jika keluar, maka telah terjadi perampasan hak

Syiah Ziyadah berpendapat bahwa jabatan imâmah itu tidak harus dengan nash tetapi boleh juga dengan ikhtiar dan atau pemilihan.

(zulm) oleh pihak luar (asy-Syah-rastânî: 147).

Syî'ah Zaidiyah tidak sepenuhnya sejalan dengan konsep imâmah seperti dikemukakan di atas. Sebaliknya, mereka mengajukan konsep imâmah dalam perspektif mereka sendiri. Dalam menentukan seorang imam, kalangan Zaidiyyah hanya menetapkan beberapa kriteria yang harus dipenuhi seseorang untuk dapat diangkat sebagai Imam. Kriteria tersebut adalah, keturunan Fatimah, berpengetahuan luas tentang agama, berani, pemurah (dermawan) dalam satu sumber disbut zuhud, dan berani kaluar berjihad untuk menyatakan dan menuntut keimamannya (Syahrastânî: 154; Ensiklopedia Islam: 7; Amîn: 275). Selanjutnya mereka berpendapat bahwa jabatan imâmah itu tidak harus dengan nash tetapi boleh juga dengan ikhtiar dan atau pemilihan.

Nampaknya kriteria ini merupakan cerminan perjalanan hidup diri Zaid. Zaid dalam hidupnya boleh dikata seorang revolusioner. Ia adalah anggota keluarga Nabi (*ahl al-bait*) pertama, setelah tragedi Karbala (681M/60H), yang mengangkat senjata melawan pemerintahan 'Umayyah. 'Pemberontakan' ini dimenangkan oleh Zaid, dan selain mendapat dukungan dari orang-orang Kufah, dia memanfaatkan posisi ini untuk menyusun kekuatan baru. Bahkan sebelum itu, pada tahun 739 M, Zaid telah memulai kegiatan agitasi sejak berada di Madinah. Karenanya tak mengherankan kalau ia pernah sampai tiga kali dihadapkan kepada Khalifah Hisyâm ibn 'Abd al-Mâlik (w. 742/125 H). Zaid dianggap sebagai simbol dan pahlawan penentang terhadap rezim 'Umayyah bagi kelompok aktifis. Karena dia seorang oposan pemerintahan 'Umayyah, maka tatkala Zaid terbunuh, penguasa Umayyah sengaja menyalib tubuh Zaid dan memamerkan saliban itu ke hadapan publik hingga berhari-hari

(Nasution, 1992: 998). Bahkan menurut catatan M. Ali Shabban (1990: 141), seorang Syi'ah, "Zaid mati kemudian tubuhnya disalib tanpa mengenakan busana selama empat atau lima tahun--. Kemudian mereka membakar kayu salib itu berikut tubuh Sayyidinâ Zaid, dan abunya mereka taburkan di atas sungai Furat".

Karena itu, betul mereka menetapkan keturunan Fatimah, putri Rasulullah SAW, yang melancarkan pemberontakan untuk membela kebenaran dapat menjadi Imam---tentu saja dengan syarat-syarat lainnya seperti mempunyai pengetahuan keagamaan, berakhlak bersih, berani dan bermurah hati (Thabthabâ'î, 1989: 82; Momen, 1985: 50).

Argumentasi kalangan Syî'ah Zaidiyyah dalam menentukan kriteria bagi seorang Imam adalah karena Nabi telah mengidentifikasi penggantinya dengan persyaratan-persyaratan tertentu. 'Alî, menurut mereka, adalah sahabat yang paling utama, bahkan lebih utama dari Sayyidinâ 'Abbâs, paman Nabi SAW. Nabi menetapkannya dengan mengidentifikasi sifat-sifatnya secara tersirat, dan tidak dengan menyebutkan nama.

Mereka pun berpendapat, masih dibenarkan atau dibolehkan menjadikan sebagai Imam seorang yang bukan paling utama (*mafdûl*), sementara masih ada seorang yang paling utama (*afdal*) (Badawi: 1988). Keharusan 'Alî untuk menjadi Imam atau khalifah pertama, menurut mereka, tidak berdasarkan pada satu nash yang jelas, tegas dan pasti dari Nabi. Oleh sebab itu, Syi'ah Zaidiyyah mengakui kekhalifahan Abu Bakar dan Umar tanpa mengurangi konsistensi pendiriannya bahwa seorang Imam harus dari keturunan 'Alî dan Fatimah. Dipilihnya Abu Bakr--asy-Syahrastânî menggunakan redaksi diserahkannya---itu karena dipandang oleh mereka sebagai kemaslahatan, memelihara ketegangan dari timbulnya api fitnah dan demi stabilitas umum (asy-Syahrastânî: 155).

Sekte-sekte kecil dari Syî'ah Zaidiyyah, seperti al-Jarudiyyah berpendapat bahwa Nabi telah menentukan 'Alî sebagai Imam setelah Beliau. Penentuan itu tidak dengan tegas menyebutkan nama, tetapi dengan isyarat dan sifat. Mereka berbeda dengan Imam Zaid dalam hal kekhalifahan Abû Bakar. Menurut mereka

orang-orang, saat itu, tidak mengetahui sifat yang telah ditentukan dan tidak mencari (memilih) orang yang sesuai dengan kriteria sifat-sifat tersebut, tetapi telah memilih Abû Bakr, maka dengan demikian mereka menjadi kafir.

Berbeda dengan as-Sulaimâniyyah, sekte lain dari Syî'ah Zaidiyyah. Sekte ini lebih lentur, menurutnya masalah imâmah adalah urusan kaum muslimin, yang dipilih melalui musyawarah. Meskipun hanya dipilih oleh dua orang tokoh kaum muslim, keimamannya tetap dipandang sah. Juga tetap dibenarkan keimaman seseorang yang bukan paling utama (*mafdûl*), sementara pada saat yang bersamaan hadir seorang yang paling utama (*afdal*). Sekte ini, dengan demikian, sangat jelas mengakui kekhalifahan Abû Bakr dan 'Umar. Hanya saja mereka menganggap salah terhadap umat Islam yang memilih Abû Bakr dan 'Umar, sementara ada 'Alî. Namun, kesalahan di sini sekedar kesalahan dalam berijtihad. Walaupun demikian, mereka tetap tidak mengakui kekhalifahan 'Utsmân ibn 'Affân karena dianggap telah menyimpang dari ajaran Islam.

Adapun as-Shâlihiyyah dan al-Batriyyah, kelompok lain dari sekte Zaidiyyah, berpendapat sebagaimana pendapat as-Sulaimâniyyah. Hanya saja dalam masalah kekhalifahan 'Utsmân, mereka tidak memberi komentar (*tawaqquf*) (Syahrastâni: 157-162).

Penutup

Bagi Syî'ah, seorang Imam tidak hanya telah ditetapkan, tetapi juga harus mewarisi kema'shuman Nabi, yakni suci terjaga dan terpelihara dari melakukan perbuatan dosa yang besar maupun yang kecil. Kema'shuman itu diwarisi dari Nabi SAW., yaitu 'Alî menerima dari Nabi, kemudian diteruskan kepada putranya al-Hasan dan al-Husain. Demikian seterusnya kepada imam-imam berikutnya.

Di samping itu, bagi mereka Imam selain seorang pemimpin umat, sebagaimana layaknya khalifah, juga mempunyai kekuasaan untuk membuat hukum. Perbuatan dan ucapan mereka tidak bisa bertentangan dengan syari'at. Dengan

Syî'ah juga mempunyai keyakinan lain yang berkenaan dengan kegaiban Imam, taqiyyah dan raj'ah. Untuk tiga konsep yang disebut terakhir, Syî'ah Zaidiyyah menurut Ahmad Amîn tidak berkomentar tentang kema'suman Imam

demikian, dalam konteks ini Imam dan Nabi terdapat persamaan, yakni sama-sama tidak dapat berbuat salah dan sama-sama dapat membuat hukum. Perbedaannya terletak dalam hal Nabi menerima wahyu sedangkan seorang Imam tidak menerimanya (Nasution, 1984: 101-102).

Selain keyakinan tentang kema'suman Imam, Syî'ah juga mempunyai keyakinan lain yang berkenaan dengan kegaiban Imam, taqiyyah dan raj'ah. Untuk tiga konsep yang disebut terakhir, Syî'ah Zaidiyyah menurut Ahmad Amîn tidak berkomentar tentang kema'suman Imam, *taqiyyah* dan tidak juga tentang kegaibannya. Sedangkan menurut yang lain (Annan, 1993: 88) Syî'ah Zaidiyyah tidak mengakui dan menolak keyakinan tersebut. Bagi mereka, Imam adalah manusia biasa dan karena itu sangat mungkin--tidak tertutup--melakukan kesalahan dan berbuat dosa.

Nampaknya, keyakinan dan penolakan Syî'ah Zaidiyyah terhadap hal-hal tersebut di atas, ada kemungkinan karena dipengaruhi oleh latar belakang Imam Zaid yang banyak belajar dari beberapa tokoh lain di luar kalangan Syî'ah sendiri, bahkan dari tokoh pendiri aliran Mu'tazilah yang dikenal sangat rasional dan memberi apresiasi yang sangat besar pada kebebasan akal. Pengaruh tersebut misalnya, dapat juga dipahami dari kriteria-kriteria yang dimajukan Syî'ah Zaidiyyah bagi jabatan Imam. Di sana umpamanya, Syî'ah Zaidiyyah tetap mempertahankan keturunan 'Alî ra dan Fatimah ra sebagai salah satu kriteria, tapi juga memberi kriteria-kriteria lain yang sangat mungkin juga dimiliki orang lain di luar mereka. Kriteria tersebut secara implisit juga menjelaskan penolakan dan keyakinan Syî'ah Zaidiyyah di atas.

Salah satu kriteria imam bagi Syi'ah Zaidiyyah yang

Syî'ah Zaidiyyah berpendapat bahwa pintu ijtihad terbuka bagi setiap orang yang berhak berijtihad.

mendapat tanggapan dan sanggahan dari sekte Syî'ah yang lain, umpamanya, seorang imam harus keluar (berjihad) menyatakan keimanannya, melawan dan menentang kezaliman penguasa. Dengan kriteria itu sebenarnya Syî'ah Zaidiyyah ingin mengatakan bahwa seorang Imam itu harus ada (hadir), tampak jelas dan tidak berada di alam kegaiban.

Selanjutnya, dengan kriteria keberanian bagi seorang Imam, Syî'ah Zaidiyyah bermaksud mengatakan Imam harus berani menyatakan dan berbuat apa yang harus dinyatakan dan diperbuat, tidak dengan *taqiyyah*. Terhadap ajaran ini, Syî'ah Zaidiyyah dibantah oleh Muhammad al-Bâqir, saudara Imam Zaid, dengan mengatakan "kalau begitu maka bapakmu--'Alî Zainal 'Abidin, orang tua Muhammad al-Bâqir dan juga Zaid-- bukanlah seorang Imam karena dia tidak pernah keluar menyatakan diri dengan keimamannya (Syahrastânî: 156).

Di samping itu, karena Syî'ah Zaidiyyah memberi kemungkinan terpilihnya seorang Imam melalui konsensus, maka akan menjadi tidak relevan bagi mereka bila mengakui prinsip kegaiban Imam. Sebab, bagaimana mungkin seorang Imam yang tidak ada dapat diketahui keahliannya, terutama yang ada relevansinya dengan kriteria Imam yang boleh dipilih dalam perspektif mereka jika Imam tersebut berada dalam kegaibannya (Annan: 86-87).

Lebih dari itu, Syî'ah Zaidiyyah berpendapat bahwa pintu ijtihad terbuka bagi setiap orang yang berhak berijtihad. Bagi yang tidak mempunyai kemampuan untuk berijtihad, maka hendaklah bertaqlid. Bertaqlid kepada ahl al-bait adalah *afdâl* (Annan: 88). Berkenaan dengan hal tersebut menurut Ahmad Amîn, Syî'ah Zaidiyyah mensyaratkan kemampuan berijtihad bagi Imam mereka. Oleh sebab itu, di kalangan Zaidiyyah timbullah

tradisi berijtihad yang bisa melahirkan pendapat-pendapat brilliyan di bidang fiqh. Di antara mujtahid yang muncul dan masyhur pada saat itu adalah al-Hasan ibn Zaid ibn Muhammad ibn Ismâ'îl dengan kitabnya *al-Jâmi' fî al-fiqh dan al-Qâsim ibn Ibrâhîm al-'Alawî,* yang kepadanya dinisbatkan kitab *al-Radd 'ala ibn al-Muqaffa'* (Amîn: 276-278).

Di antara karya pemikiran di kalangan Syî'ah Zaidiyyah yang terkenal adalah Kitâb *al-Majmû'*. Kitab tersebut nampaknya kitab yang pertama sekali disusun oleh pengikut mazab Zaidiyyah. Kitab ini berisi hadis-hadis yang diriwayatkan oleh imam-imam mereka dan sumber-sumber akhirnya kembali kepada Zaid ibn 'Alî (Amîn: 276-178).

Selain hal-hal tersebut di atas, menurut asy-Syahrastânî dan Ahmad Amîn bahwa karena Syî'ah Zaidiyyah dalam masalah *ushûl* (kalâm) belajar dari Wâsil ibn 'Athâ, maka dalam beberapa hal mereka memiliki kemiripan, umpama saja dalam hal sikap terhadap orang-orang yang terlibat dalam perang Jamâl dan Siffin. Bagi Mu'tazilah yang terlibat itu pasti ada yang benar dan yang salah, namun mereka tidak menentukan siapa yang salah dan siapa yang benar di antara mereka (asy-Syahrastânî: 155; Amîn: 275; Hamid, [t.t.]: 57-58). Menurut Muhammad 'Imârah, bahwa Syî'ah Zaidiyyah secara umum sependpat dengan Mu'tazilah dalam setiap kaidah *ushûl,* kecuali pada bagian-bagian tentang konsep *imâmah* (Imârah: 118). *)

SYÎ'AH SAB'IYYAH

Pendahuluan

Peristiwa wafatnya Nabi Muhammad telah menimbulkan "persoalan" keagamaan dan politik dalam masyarakat Islam. Hal ini kemudian mengakibatkan perpecahan umat. Dalam konteks itu, sekurangnya ada dua golongan besar, yakni golongan Sunnî dan golongan Syî'î (Faraskh, 1969: 50).

Golongan Sunnî tampil ke depan dan mengaku, bahwa pengganti nabi haruslah khalifah yang berasal dari suku Quraisy berdasarkan hadis: "*al-a'immatu min quraisy*" (Nasution, 1979: 96). Pandangan inilah yang kemudian diklaim sebagai pendapat golongan jumhur (kebanyakan).

Sementara golongan Syî'î sebagai golongan minoritas menganggap bahwa kepemimpinan (*imâmah*) harus tetap dipegang oleh keluarga nabi dan karenanya mendukung 'Alî ibn Abî Thâlib sebagai khalifah, mereka mendasarkan kepada penunjukan nabi kepadanya (*ta'yîn*) dan *wasiyyah* (asy-Syahrastânî, 1967: 146).

Ada beberapa alasan yang mereka kemukakan dalam penunjukan 'Alî sebagai khalifah, di antaranya: Ketika ayat al-Qur'an turun memerintahkan kepada Nabi agar mengajak karib-karibnya masuk Islam. 'Alilah yang pertama kali menyambutnya. Padahal ketika itu nabi menyebutkan, "Barangsiapa yang pertama-tama memenuhi ajakanku kelak akan menjadi penerus dan ahli warisku".

Ketika Nabi masih hidup, 'Alî memperlihatkan pengabdian yang tak ternilai dan melakukan pengurbanan yang luar biasa. Umpamanya ketika Nabi hijrah dari Makkah ke Madinah, Ali bersedia tidur di pembaringan Nabi, padahal kafir Quraisy pada waktu itu sudah sepakat untuk membunuh Nabi. Di samping itu, 'Alî senantiasa ikut bertempur hampir pada setiap peperangan, dimana perannya sangat menentukan bagi kemenangan Islam.

Peristiwa Gâdir Khum, saat perjalanan haji terakhir Nabi dari Makkah ke Madinah, Nabi mengangkat 'Alî sebagai pimpinan umum bagi umat Islam dan menjadikan 'Alî sebagai pelindung seperti Nabi sendiri (Thabthabâ'î, 1989: 310).

Hadis-hadis Ghâdir Khum (Al-Musâwî [t.t.]: 41-42) di antaranya:

"Kurasa seakan-akan aku segera akan dipanggil Allah, dan segera pula memenuhi panggilan itu. Maka sesungguhnya aku meninggalkan padamu *ats-Tsaqalain.* Yang satu lebih mulia dari yang kedua, yaitu Kitab Allah dan *'itrah*-ku. Jagalah baik-baik kedua peninggalanku itu sebab keduanya tidak akan berpisah sehingga berkumpul kembali denganku di *al-Haud.*

Selanjutnya beliau bersabda lagi.

"Sesungguhnya Allah adalah *maulâ*-ku (pemimpinku), dan aku adalah maulâ bagi setiap mukmin". Lalu beliau mengangkat tangan 'Alî bin Abî Thâlib sambil bersabda, "Siapa yang menganggap aku sebagai pemimpinnya, maka dia ini ('Alî) adalah juga pemimpin baginya. Ya Allah, cintailah siapa yang mencintainya dan musuhilah siapa yang memusuhinya".

Berlandaskan al-Qur'ân, al-Mâ'idah [5]: 67,*" Yaayyuhâ ar-rasûl ballig mâ unzil ilaik min rabbik wa in lam taf'al famâ balligta risalatah wa allâh ya'simuk min an-nâs inna allâh la yahdî al-qaum al-kafirîn"*. Menurut penafsiran mereka, yang disuruh untuk disampaikan oleh Nabi kepada umatnya adalah penunjukan 'Alî sebagai Imâm. Demikianlah alasan golongan Syî'ah untuk mengangkat 'Alî sebagai khalifah.

Dalam perjalanan sejarahnya mereka berpecah belah menjadi beberapa *firqah*. Hal itu disebabkan perbedaan pandangan dalam penentuan Imam, mereka yang berpendapat *bi al-wasaf* maka membentuk aliran sendiri yang disebut

Zaidiyyah. Mereka yang berpendapat *bi at-ta'yîn wa at-tansî?* membentuk kelompok pula yang disebut Syî'ah Itsnâ 'Asyariyyah dan Ismâ'îliyyah atau Sab'iyyah. Juga, ada sekta-sekta lainnya yang dikelompokkan dalam kelompok Syî'ah Ghulat. Adapun kelompok terakhir ini mengagungkan 'Alî ibn Abî Thâlib melampaui batas kemanusiaan.

Dalam ulasan berikut, hanya dikhususkan pada pembahasan Syî'ah Sab'iyyah, lalu sebab timbulnya dan konsep-konsep ajarannya.

Mengenal Syî'ah Sab'iyyah

Syî'ah Sab'iyyah adalah Syî'ah yang mengakui Ja'far as-Shâdiq sebagai Imam keenam yang kemudian digantikan oleh puteranya Ismâ'îl sebagai Imâm ketujuh (Saunders, 1980: 76). E.J. Brill's (1936: 23) menjelaskan bahwa Sab'iyyah nama dari salah satu sekte dari kaum Syî'ah yang beraneka ragam, yang membatasi terhadap banyaknya Imâm yang bisa nampak hanya tujuh saja. Mereka punya keyakinan bahwa karakteristik dari para Imâm merupakan pancaran yang diperoleh dari Tuhan yang Kudus, yang berpindah dari ayah kepada anaknya.

Sab'iyyah nama dari salah satu sekte dari kaum Syî'ah yang beraneka ragam, yang membatasi terhadap banyaknya Imâm yang bisa nampak hanya tujuh saja

Syî'ah ini disebut juga Syî'ah Ismâ'îliyyah, karena menjadikan Ismâ'îl sebagai Imâm ketujuh dan tidak mengakui keimâman Mûsâ al-Kazîm (Subhî, 1969: 28-29). Penamaan tersebut disetujui pula oleh sejarawan lainnya, umpamanya Hasan Ibrâhim Hasan (1979: 194). Sehingga, dalam pembahasan ini yang dimaksud Syî'ah Sab'iyyah bukanlah pengikut 'Abd Allâh ibn Sabâ' yang termasuk Syî'ah Gulat, dimana ia mengkultuskan 'Alî ibn Abî Thâlib di luar batas kemanusiaan, bahkan

menganggapnya sebagai Tuhan (Syahrastâni, 1967: 173-174).

Adapun nama lain Syî'ah Sab'iyyah adalah Syî'ah al-Bâthiniyyah. Sebab, pengikutnya mempercayai Imâm yang tersembunyi atau Imâm yang bâthin (*al-imâm al-mustatir aw al-bâthin*), atau karena beranggapan *bâthin* dan setiap yang tersurat (*zâhir*) itu mempunyai yang tersirat (*al-bâthin*), dan setiap yang *tanzîl* memiliki *ta'wîl.* Selain itu, ada pula nama lain yaitu Syî'ah at-Ta'lîmiyyah karena mereka meninggalkan *ra'yu* (pendapat) dan menetapkan untuk belajar dan mengambil pelajaran-pelajaran hanya dari imâm yang ma'sûm (Madzkûr, 1989: 64; Syahrastânî, 1967: 192).

Sebab Timbul Syî'ah Sab'iyyah

Menurut Syahrastânî (*Ibid*.: 162) ada beberapa alasan munculnya Syî'ah Sab'iyyah, di antaranya :

1. Tak ada urusan yang lebih penting dalam agama dari penentuan Imam. Sehingga dengan demikian tak ada beban yang membebani Rasul ketika wafatnya, karena telah menentukan Ali sebagai penggantinya baik dengan cara sindiran ataupun dengan cara tasrîh. Tak layak bagi Rasul meninggalkan umat ini dengan tak punya Imam, dan menyerahkan urusannya kepada umat, sebab masing-masing punya pendapat, kemungkinan pendapat yang satu tidak sesuai dengan pendapat lainnya.
2. Penentuan secara sindiran di antaranya, bahwa 'Alî belum pernah dipimpin sahabat lainnya dalam suatu misi, sedangkan Abû Bakr dan demikian pula Umar pernah di bawah pimpinan 'Amr ibn 'Ash, 'Utsmân ibn Zaid dalam suatu tugas kenegaraan.
3. Penentuan secara tashrîh sebagaimana hadis-hadis Gâdir Khum, antara lain: Ketika Rasul bertanya kepada jama'ah kaum muslimin, Siapa di antara kalian yang bersumpah setia (*bai'ah*) kepadaku dengan mengurbankan harta. Maka bersumpah setialah jama'ah kaum muslimin. Selanjutnya Rasulullah bertanya lagi: "Siapa di antara kalian yang bersumpah setia kepadaku dengan kesediaan

mengorbankan jiwanya. Nanti sepeninggalanku dia akan menjadi penerima wasiatku dan pemegang tapuk pimpinan urusan ini". Tak ada seorang pun yang berani tampil. Kemudian datanglah 'Alî menghadap sambil mengulurkan tangannya untuk bersumpah setia siap untuk mengorbankan jiwanya, yang kemudian nyata ditepatinya. Peristiwa ini terjadi pada masa permulaan Islam ketika Islam masih lemah.

Sabda Rasul SAW *"Aqdakum 'Alî"* menyatakan bahwa Ali paling layak untuk dijadikan Imam. Sebab Imâmah tak punya arti apa-apa kecuali dipegang oleh pribadi yang punya kemampuan untuk memutus sesuatu dari setiap peristiwa yang terjadi. Arti "ûlî al-amri" pada ayat,*"Atî'û allâh wa atî'û ar-rasûl wa ûlî al-amr minkum"* adalah orang yang menjadi tempat *al-qadâ* dan *al-hukm*, sampai pada masalah khilâfah yang diperselisihkan oleh golongan Anshar dan golongan Muhâjirîn. Semestinya dalam kasus seperti ini dikembalikan kepada amîr al-mu'minîn 'Ali ibn Abî Thâlib bukan kepada orang lain. Rasulullah SAW memang telah menetapkan maziyyah (kelebihan) masing-masing sahabat, umpamanya sabda beliau,*"Afradukum zaid wa iqra'ûkum ubay wa a'rafukum bi al-halâl wa al-harâm mu'âdz"*, demikian pula halnya Rasulullah menetapkan keistimewaan 'Alî ibn Abî Thâlib dengan keistimewaan yang khusus sebagaimana sabdanya, *"Aqdâkum 'Alî ".*

Maziyyah (kelebihan) masing-masing sahabat, umpamanya sabda beliau,"Afradukum zaid wa iqra'ûkum ubay wa a'rafukum bi al-halâl wa al-harâm mu'âdz"

Syî'ah Imâmiyyah sepakat bahwa "imâmah" merupakan salah satu dari rukun iman mereka yang lima, sekalipun urutannya berbeda-beda. Menurut Syî'ah rukun iman itu, *tauhîd*, yaitu percaya kepada Tuhan Yang Maha Esa. Lalu, *an-nubuwwah*, yaitu percaya kepada kenabian Nabi Muhammad; *al-Ma'âd*, yaitu

keimanan akan hari kebangkitan, percaya bahwa setiap orang akan hidup dalam alam yang akan datang. Di sana perbuatan masing-masing manusia akan ditimbang dan diganjar sesuai dengan amalnya; *al-'adl,* yaitu keimanan kepada keadilan Allah. Allah itu adil dalam membimbing semua makhluk di atas bumi ini ke arah kesempurnaan dengan cara-cara tertentu, sehingga segala sesuatu itu adalah baik pada tempatnya masing-masing. Akal manusia dapat menjangkau keadilan Tuhan dan karena itu kelompok ini juga kerap disebut *al-'adl.* Terakhir, *imâmah,* yaitu percaya kepada Imam (Ez-zati, 1981: 109).

Walaupun demikian ternyata tidak ada kesepakatan di antara mereka sehingga membentuk kelompok yang bersatu dan kuat, mereka terpecah belah menjadi kelompok-kelompok yang berdiri sendiri.

Hal ini disebabkan motivasi yang berbeda-beda dari para pendukung Syî'ah, sekalipun ada di antara mereka yang mendukung secara ikhlas terhadap doktrin-doktrin ajarannya. Sebahagian mereka mendukung Syî'ah disebabkan kebencian mereka terhadap penguasa Bani Umayah dan Bani 'Abbâsiyah yang mereka anggap tidak adil dalam perlakuannya terhadap warga Arab dan non Arab, maka mereka dukung golongan yang paling keras menentangnya, dan mereka tidak mendapatkan kecuali golongan Syî'ah (Amîn, 1964: 209).

Sebahagian mereka yaitu dari penduduk negeri Persi karena telah terbiasa mengagungkan Nabi beserta ahl al-baitnya, mereka menganggap keturunan nabi itu tidak sama dengan rakyat biasa, setelah Nabi wafat mereka mendukung *ahl al-bait* sebagai penggantinya (*Ibid.*).

Disamping motivasi di atas ada pula motivasi yang lebih jelek, mereka mendukung Syî'ah sebagai balas dendam terhadap Islam, kemudian menghancurkan Islam dari dalam. Kelompok ini adalah kelompok Syî'ah Gulat di antaranya Saba'iyah pengikut 'Abdullâh ibn Saba' yang sebelumnya beragama Yahudi. Firqah inilah yang pertama-tama memasukkan ajaran-ajaran atau doktrin-doktrin Syî'ah seperti: *tawaqquf, gâ'ibah, raj'ah*, dan *tanâsukh juz' Ilâhî* kepada Imâm setelah 'Alî ibn Abî Thâlib (Syahrastânî, 1967: 174).

Golongan Syî'ah terpecah menjadi beberapa *firqah*, dasar perbedaan tersebut disebabkan dua perkara (Amîn, 1964: 210). Perbedaan konsep dasar dan ajaran; sebagian mereka dalam mencintai para Imam sampai mentaqdîskan (mensucikan), dan berlebihan dalam mencela terhadap orang yang berbeda dengan 'Alî dan golongannya sampai ke derajat mengkafirkan; dan sebahagian mereka ada yang pertengahan yang memandang otoritas para Imam pada kewajaran dan menyalahkan para penentangnya pada batas kesalahan yang tidak sampai ke derajat mengkafirkan.

Perbedaan dalam konsep penentuan para Imam; baik 'Alî maupun para puteranya menurunkan keturunan yang banyak, golongan Syî'ah berbeda antar mereka dalam menentukan para Imam dari keturunan 'Alî.

Perbedaan dalam konsep penentuan para Imam; baik 'Alî maupun para puteranya menurunkan keturunan yang banyak, golongan Syî'ah berbeda antar mereka dalam menentukan para Imam dari keturunan 'Alî. Perbedaan itu bermula dari sejak penentuan Imam mereka yang keempat, sehingga memunculkan sekte-sekte dalam paham Syî'ah.

Dari sebab yang pertama akan membedakan antara Syî'ah lainnya; dari sebab yang kedua akan membedakan antara Syî'ah Zaidiyyah, Syî'ah Itsnâ 'Asyariyyah, Syî'ah yang mendukung Muhammad ibn al-Hanafiyyah, dan Syî'ah Sab'iyyah.

Persamaan konsep tentang *imâmah* sebagai rukun iman dalam agama, maka timbullah golongan Syî'ah. Perbedaan penentuan Imam dari Imam-Imam Syî'ah yang terjadi pada satu generasi menimbulkan firqah-firqah Syî'ah yang berbeda-beda. Timbulnya firqah Syî'ah Muhammad ibn al-Hanafiyyah karena perbedaan penentuan Imam yang pantas setelah terbunuhnya al-Husain ibn 'Alî ibn Abî Thâlib di Karbala pada tahun 61 H. Sebagian mereka memilih Muhammad ibn al-Hanafiyyah ibn 'Alî

ibn Abî Thâlib dari isteri selain Fatimah. Golongan Syî'ah Isnâ 'Asyariyyah memilih 'Alî Zainal 'Abidîn ibn al-Husain sebagai Imam keempat. Padahal mereka sebelumnya sepakat memilih al-Husain sebagai Imam ketiga yang menggantikan al-Hasan Imam kedua setelah 'Alî ibn Abî Thâlib Imam pertama.

Terjadi juga perpecahan setelah wafatnya 'Alî Zainal 'Âbidîn pada 94 H. Sebagian memilih Abû Ja'far Muhammad al-Bâqir, yaitu golongan Syî'ah Itsnâ 'Asyariyyah, sedangkan golongan lain memilih Zaid saudaranya, dan inilah golongan Syî'ah Zaidiyyah.

Setelah Abû Ja'far Muhamad al-Bâqir Imam kelima meninggal dunia pada tahun 133 H, digantikan oleh puteranya Ja'far as-Shâdiq sebagai Imam keenam. Setelahnya timbul lagi perpecahan, ketika Ja'far Shâdiq meninggal dunia pada tahun 147 H, sebagian mereka memilih Mûsâ al-Kazîm, yakni kelompok Syî'ah Itsnâ 'Asyariyyah, dan sebagian lagi memilih Ismâ'îl sebagai Imam ketujuh, dan inilah Syî'ah Ismâ'îliyah dan disebut juga Syî'ah Sab'iyyah.

Dengan demikian bisa diambil kesimpulan bahwa kemunculan Syî'ah Sab'iyyah setelah Imam Ja'far as-Shâdiq meninggal dunia, dan sebelumnya tidak ada penamaan seperti itu. Syî'ah Sab'iyyah membatasi Imam yang nampak hanya tujuh. Imam selanjutnya diteruskan dengan Imam-Imam yang *mastûr* (tersembunyi) dan bergiliran sampai munculnya Ubaidillâh al-Mahdi pemimpin Daulah Fâthimiyyah, yang memerintah di Magribî dan Mesir. Kelompok ini disebut juga dengan Syî'ah Bâthiniyah, karena mereka berpendapat ada Imam-Imam yang bâthin (*mastûr*) dan menampakkan diri jika kondisi telah kuat dan sanggup mengalahkan lawan. Namun ada pula pendapat lain yang menyebutkan, dinamakan "Bâthiniyyah" karena mereka berpendapat bahwa setiap ada zahir mesti ada yang bâthin, dan setiap ada tanzîl mesti ada ta'wîl (Ibid.: 213).

Sekte lain dari Syî'ah Sab'iyyah adalah *"waqfiyyah"* yang berpendapat bahwa imâmah terhenti pada Imam Ismâ'îl, dan ada pula yang berpendapat pada puteranya yang bernama Muhammad ibn Ismâ'îl, dan ia akan kembali setelah masa gaibnya (Syahrastânî, 1967: 167-168).

Ajaran Syî'ah Sab'iyyah
Imâmah

Konsep imâmah merupakan rukun agama bagi golongan Syî'ah Imâmiah, termasuk di dalamnya Syî'ah Sab'iyyah. Imâmah bukanlah merupakan kemaslahatan umum yang diserahkan urusannya kepada umat, namun ia merupakan rukun dari agama dan dasar dari Islam. Nabi tidak wajar untuk melalaikannya, dan tidak pantas diserahkan kepada umat, bahkan wajib atasnya menentukan seorang Imam untuk memimpin mereka sepeninggalnya, dan Imam tersebut mesti *ma'sûm* dari segala dosa baik yang besar maupun yang kecil. Maka Allah telah memilih Nabi dan dialah yang telah menerima wasiatnya (Amîn, 1965: 267).

Di samping itu Imampun harus berilmu, sehingga mengetahui makna dari al-Qur'an baik zahirnya maupun batinnya. Menurut pandangan Syî'ah Nabi telah mengajarkan kepada 'Alî dua macam ilmu, ilmu az-zâhir dan ilmu al-bathin. Dengan demikian ia mengetahui rahasia-rahasia alam, sampai kepada hal-hal yang tersembunyi dan gaib. Dan ilmu-ilmu ini diwariskan pula kepada Imam-Imam sesudahnya (Amîn, 1965: 271).

Penentuan imâmah dari seorang Imam kepada Imam sesudahnya berdasarkan penunjukan (*ta'yîn*) kepada ahli waris, dan seharusnya Imam itu adalah anak yang paling sulung (Hasan, 1976: 154). Jadi ayahnya yang menjadi Imam itulah yang menunjuk anaknya yang paling tua, dan garis keturunan itu sendiri telah ditetapkan. Menurut Syî'ah Imâmiyyah hanya keturunan dari 'Alî dan Fatimah puteri Rasul S.A.W dan tidak bisa dari isteri yang lain (Watt, 1968: 31). Dalam hal ini Sab'iyyahpun berpendapat demikian.

Berbeda dengan Zaidiyyah, yang menyatakan bahwa Imam itu ditentukan dengan sifat (bi-al-wasaf), siapa saja yang memiliki keberanian, memiliki ilmu yang tinggi, pemurah, dan dengan tegas menuntut imâmah dari penguasa yang berkuasa bisa dijadikan Imam dan wajib taat kepadanya, asalkan dia itu dari keturunan al-Hasan atau al-Husain sibthi Rasulullah SAW. mereka membolehkan memilih Imam yang mafdûl sekalipun ada

Zaidiyyah, yang menyatakan bahwa Imam itu ditentukan dengan sifat (bi-al-wasaf), siapa saja yang memiliki keberanian, memiliki ilmu yang tinggi, pemurah, dan dengan tegas menuntut imâmah dari penguasa

yang afdal. Merekapun mengakui kekhilafan Abû Bakar dan 'Umar karena 'Alî pun menerimanya dan juga menyerahkannya (Amîn, 1965: 273; Syahrastânî, 1967: 154-162).

Berbeda pula dengan Kaisâniyyah, yang bisa memilih Imam dari keturunan 'Alî ibn Abî Thâlib dengan isteri lainnya, seperti memilih Imâm Muhammad ibn al-Hanafiyyah. Pun dengan Itsnâ 'Asyariyyah, yang memilih Imâm Mûsâ al-Kazîm setelah wafatnya Ja'far as-Shâdiq Imâm keenam, kemudian diteruskan melalui keturunannya, yaitu 'Alî ar-Ridlâ yang meninggal di Tûs sebagai Imam yang kedelapan, kemudian ia digantikan oleh puteranya bernama Muhammad at-Tâqî al-Jawwad yang dikuburkan di pekuburan Quraisy di Baghdâd sebagai Imam kesembilan, dan selanjutnya ia digantikan pula oleh Imam 'Alî ibn Muhammad an-Naqî yang wafat di Qum sebagai Imam kesepuluh, kemudian digantikan oleh al-Hasan al-'Askarî sebagai Imam kesebelas, dan terakhir puteranya Muhammad al-Qâ'im al-Muntazar yang tinggal di suatu tempat bernama surra man râ'a dan inilah Imam yang kedua belas (Syahrastânî, 1967: 169).

Di antara alasan Itsnâ 'Asyariyyah memilih Imam Mûsâ al-Kazîm sebagai Imam ketujuh pengganti Imam Ja'far as-Shâdiq, sebab putera tertua yang bernama Ismâ'îl meninggal lebih dahulu selagi ayahnya masih hidup, di samping itupun dia itu seorang pemabuk. Namun Ismâ'îliyyah memberikan jawaban bahwa sekalipun Ismâ'îl lebih dahulu meninggal dari ayahnya, ketentuan imâmah baginya telah ditetapkan dan mendapatkan persetujuan dari semua saudaranya, ketetapan tidak bisa dicabut kembali. Jika dia wafat maka imâmah diwariskan kepada puteranya yang bernama Muhammad ibn Ismâ'îl. Kelompok ini disebut juga *al-*

Sebagian mereka menetapkan Muhammad ibn Ismâ'îl sebagai Imâm ketujuh dan menghilangkan al-Hasan dari rangkaian para Imâm

mubârakiyyah. Di antara mereka ada yang berpendapat bahwa imâmah terhenti pada Imâm Muhammad ibn Ismâ'îl, dan ia akan kembali (*raj'ah*) setelah gaibnya.

Dari kelompok mereka ada pula yang memberikan jawaban terhadap penolakan dari Syî'ah Itsnâ 'Asyariyyah yang menyatakan bahwa Ismâ'îl lebih dahulu meninggal selagi ayahnya masih hidup, mereka memberikan bantahan bahwa sesungguhnya Ismâ'îl masih hidup dan dibuktikan dengan kesaksian petugas al-Manshûr bahwa dia ketemu di Madinah. Dipublikasikan bahwa dia meninggal atau suka mabuk agar pemerintahan Banî 'Abbâsiyyah tidak menaruh perhatian kepadanya, dan sebagai usaha untuk menyelamatkan diri dari kejaran pemerintah yang berusaha untuk membunuhnya, demikian sanggahan mereka (*Ibid.*).

Di kalangan mereka (Syî'ah Sab'iyyah) terdapat perbedaan mengenai penetapan Imâm yang ketujuh, sebagian mereka menetapkan Muhammad ibn Ismâ'îl sebagai Imâm ketujuh dan menghilangkan al-Hasan dari rangkaian para Imâm. Dengan demikian maka rangkaian Imam tersebut sebagai berikut: 'Alî ibn Abî Thâlib, Imam kesatu, diganti al-Husein Imam kedua, diganti 'Alî Zainal 'Âbidîn Imam ketiga, diganti Muhammad al-Bâqir Imam keempat, diganti Ja'far as-Shâdiq Imam kelima, kemudian Ismâ'îl sebagai Imam keenam dan terakhir Muhammad ibn Ismâ'îl sebagai Imam ketujuh.

Golongan *wâqifiyyah* menghentikan mata rantai para Imâm sampai Imâm tertentu, ada yang berpendapat sampai Ismâ'îl dan ada juga yang berpendapat sampai Muhammad puteranya. Setelah itu Imâm tersebut gaib, dan pada waktunya akan muncul kembali (*Ibid*.: 167). Golongan Bâthiniyah berpendapat bahwa di dunia ini tidak akan terjadi kekosongan Imâm dari Imâm yang hidup, baik Imâm itu zahir sehingga diketahui masyarakat,

ataupun gaib disebabkan bersembunyi karena kondisi menghendaki demikian. Jika Imâm itu zâhir maka hujjahnya bisa disembunyikan. Jika Imam itu bersembunyi maka hujjahnya dan da'i-da'inya bisa tampak (*zâhir*). Mereka berpendapat bahwa ketentuan Imâm-Imâm itu berkisar tujuh-tujuh, sebagaimana hari dalam seminggu, demikian pula langit dan bin-tang-bintang. Adapun *an-nuqabâ* (jamak dari *nâqib* yang berarti pemimpin) ketentuannya adalah dua belas, mereka adalah pembantu dari Imam. Setelah periode imam-imam yang tidak tampak (*mastûr*) selesai, maka datanglah Imâm Mahdi yang menegakkan perintah Allah (*Ibid*.: 192).

'Ishmah

Imâm-Imâm Syî'ah seperti para Nabi terpelihara dari segala dosa sepanjang hayatnya, baik dosa besar maupun kecil, demikian pula, para Imam itu tidak akan salah dan tidak akan lupa. Argumentasi mereka sebagai berikut: 1) Jika Imam suka salah atau lupa maka memerlukan Imam lain yang bisa menunjuki, padahal diapun demikian pula, maka dengan demikian akan menjadi tasalsul. 2) Imâm adalah pemelihara syarî'ah, maka diperlukan imam yang *ma'sûm* dan *amânah*.

Alasan-alasan yang mereka kemukakan ditolak oleh lawannya sebagai berikut: 1) bahwa keperluan umat terhadap Imam bukan disebabkan umat itu suka salah, tapi Imam dibutuhkan untuk merealisir hukum-hukum dan menolak segala kerusakan, juga di samping itu untuk memelihara syari'at-syari'at Islam. untuk kebutuhan tersebut tidak musti diperlukan Imâm itu *ma'sûm* dari segala dosa, tapi cukup dengan memiliki kemampuan ijtihad dan bersifat *'adâlah* (adil). 2) bahwa kewajiban Imâm bukanlah menjaga syari'ah, tapi bertugas untuk melaksanakan syari'ah yang berkewajiban memelihara syari'ah adalah para 'ulamâ. Ayat al-Qur'an yang menyatakan demikian adalah,*"Wa ar-rabbaniyyun wa al-akhbâr bimâ istahfizû min kitâb allâh wa kânû 'alaih syuhadâ'"*

Disamping itu, pengakuan Imâm 'Alî ibn Abî Thâlib sendiri terhadap para sahabatnya bahwa beliau tidak terlepas dari

kesalahan, sebagaimana diriwayatkan dalam Kitab al-Kâfî sebagai berikut,*"La takuffû 'an maqâlah bihaqq au masyûrah bi'adli fainnî lastu amn an akhta'"*

At-Taqiyyah

Pengertian *taqiyyah* menurut mereka adalah seseorang hendaknya memelihara kehormatannya, dirinya dan hartanya dari tindakan musuhnya. Ia menampakkan sesuatu yang tidak sesuai dengan kandungan hatinya; menurut mereka juga adalah program yang dirahasiakan mengenai urusan mereka. Apabila seorang Imâm akan mengadakan pemberontakan terhadap penguasa, maka ia membikin program dan memberitahukannya kepada para pendukungnya, dan mereka merahasiakan program tersebut. Mereka menampakkan ketaatan kepada penguasa (*khalîfah*) sehingga program tersebut sempurna untuk dilaksanakan, ini pun disebut *taqiyyah*. Apabila mereka merasa akan mendapat gangguan baik dari orang kafir maupun dari orang Sunni, segera mereka beralih haluan, segera menampakkan persetujuannya, ini pun disebut *taqiyyah.*

Taqiyyah menurut pandangan mereka merupakan penyempurnaan dalam ajaran mereka. Mereka saling meningkatkannya, dan memandangnya sebagai *mabda'* (prinsip) asasi dalam kehidupan mereka, dan merupakan rukun dalam agama mereka (Amîn, 1964: 264-247).

Beberapa yang dijadikan dasar mereka, umpamanya riwayat al-Kulaini dari Abû 'Abdullâh: sembilan persepuluh agama ada pada *Taqiyyah,* maka tidak ada agama bagi orang yang tidak ada *Taqiyyah*, (Amîn, 1964:227). Oleh

Taqiyyah menurut pandangan mereka merupakan penyempurnaan dalam ajaran mereka. Mereka saling meningkatkannya, dan memandangnya sebagai mabda' (prinsip) asasi dalam kehidupan mereka, dan merupakan rukun dalam agama mereka

karena *Taqiyyah* ini menempati posisi sangat penting dalam ajaran agama Syî'ah, maka sangat diperlukan dalam kehidupan bermasyarakat. Mereka mengemukakan contoh-contoh dalam kehidupan para imâm, di antaranya: Diamnya 'Alî ibn Abî Thâlib terhadap perampasan haknya oleh Abû Bakr, 'Umar dan 'Usmân; demikian pula damainya al-Hasan dengan Mu'âwiyyah ibn Abî Sufyân (Amîn, 1964: 248); Ismâ'îl menjadi pemabuk, dan kemudian diberitakan meninggal dunia. Semua ini dalam rangka pengamalan *Taqiyyah.*

Ada persamaan pendapat antara Syî'ah dan Khawârij bahwa Khalifah Bani 'Umayyah adalah perampas dan zalim. Mereka berserikat dalam menentang para penguasa, namun berbeda dalam strateginya. Golongan Khawârij dengan jalan terang-terangan, sesuai dengan karakteristik penghuni gurun pasir 'Arab Badawî, kebanyakan mereka tak mempergunakan Taqiyyah; golongan Syî'ah mempergunakan strategi sesuai dengan kondisi, mereka berterang-terangan apabila memungkinkan demikian, apabila tidak memungkinkan maka mereka bergerak secara rahasia, kebanyakan dari golongan mereka mempergunakan strategi Taqiyyah (Amîn, 1964: 274). Oleh karena itu tekanan penguasa terhadap Syî'ah lebih dahsyat dibanding terhadap kaum Khawârij.

Ar-Raj'ah

Syî'ah Imâmiyyah pada umumnya, termasuk juga Sab'iyyah, punya keyakinan adanya *raj'ah* yaitu kembalinya Imâm setelah lama menghilang atau gaib. Imam yang ditunggu (*al-imâm al-muntazhar*) berbeda-beda bergantung *firqah-firqah* masing-masing, Syî'ah Itsna 'Asyariyyah menunggu Muhammad al-Mahdi al-Muntazar, yang raib sejak 260 H.; Syî'ah Sab'iyyah menunggu Ismâ'îl putera Ja'far Shâdiq dan ada juga sebagian Syî'ah Sab'iyyah menunggu Muhammad ibn Ismâ'îl dan Syî'ah Kaisâniyah menunggu Muhammad ibn Hanafiyah. Mereka menganggap bahwa ia masih hidup dan berada di Radwâ, akan ke luar pada suatu ketika setelah Allah mengizinkannya (Amîn, 1965: 273).

Akidah yang menyatakan bahwa Imâm akan kembali lagi setelah hilang (ghaib) atau setelah meninggal menurut istilah Syî'ah disebut dengan *ar-raj'ah*. Pendapat adanya *ar-raj'ah* masa awal adalah 'Abdullâh ibn Sabâ'. Ia berkata bahwa Muhammad SAW akan kembali setelah wafatnya. Kemudian pada awal abad kedua Hijrah ada Jâbir al-Ju'fi. [Imâm Abû Hanîfah menilainya sebagai seorang pendusta.] Ia berkata bahwa 'Alî ibn Abî Thâlib akan kembali setelah ia wafat. Ketika dia menjelaskan ayat," *Wa idzâ waqa'a al-qaul 'alaihim akhrajnâ lahum dâbbah min al-ard taklimuhum".*

Abdullâh ibn Sabâ'. Ia berkata bahwa Muhammad SAW akan kembali setelah wafatnya. Kemudian pada awal abad kedua Hijrah ada Jâbir al-Ju'fi. [Imâm Abû Hanîfah menilainya sebagai seorang pendusta.

Ia berkata bahwa *ad-dâbbah* yang dimaksud adalah 'Alî ibn Abî Thâlib. Pada abad ketiga Hijrah Syî'ah Imâmiyyah berpendapat bahwa para Imam semuanya akan dikumpulkan kembali beserta musuh-musuhnya. Hal ini terjadi ketika al-Mahdi telah datang. Ada beberapa hadis yang suka dijadikan sandaran adanya Al-Mahdi di antaranya,*"Lau lam yabqâ min ad-dahr illâ yaum liba's allâh ta'alâ rasûlan min ahl baitî yamli'uhâ 'adlan kamâ mala'at jûran"* (HR. Ahmad dan Abu Daud). *Lau lam yabq min ad-duniâ illâ yaum litûl allâh zalik al-yaum hattâ yub'atsu fîh rajûlan min ahl baiti yutî' ismuh ismî wa ism abîhi ismu abî yamli'u al-ard qastan kamâ muli'at zulman wa jûan*. (HR Abû Dâud dari Ibn Mas'ûd)

Imâm Bukhârî dan Imâm Muslim tidak meriwayatkan dalam Kitâb Sahîhnya mengenai Imâm Mahdî; Ahmad Amîn menyatakan bahwa hadis-hadis tentang al-Mahdî karena tidak diriwayatkan oleh Bukhârî dan Muslim maka ia termasuk hadis yang tidak Sahîh.

Adapun hadis di atas dinukil dari Kitâb *al-Jâmi'u as-Shagîr*, susunan as-Suyûthî (1966: 269). Terhadap hadis yang pertama Imâm Abû Dâud menilainya hadis Hasan, dan terhadap hadis

kedua tidak ada penjelasan. Ahmad Amîn menyitir pendapat Ibnû Khaldûn menyatakan bahwa terhadap hadis-hadis seperti itu setelah diadakan penelitian, ulama hadis menjelaskan bahwa sanad-sanadnya lemah (Amîn, 1964: 238).

Katakanlah bahwa hadis tersebut hasan sebagaimana penilaian Abû Dâud, atau naik derajatnya *hasan li gairihi* karena banyaknya riwayat seperti itu, namun dari hadis-hadis tersebut tidak ada yang menunjukkan kepada *ar-raj'ah.*

Nafy ashifah bagi Zat Allâh

Firqah Syî'ah Sab'iyyah berkata, kami tidak berujar: Dia itu ada dan tidak ada, tidak pula mengatakan bahwa Dia mengetahui, dan tidak pula Dia jahil; tidak pula kami mengatakan, Dia kuasa dan tidak pula Dia lemah (Syahrastânî, 1967:193). Demikianlah pula sifat-sifat lainnya. Sebab menetapkan secara hakiki sifat-sifat tersebut kepada-Nya menghendaki adanya perserikatan antara Allah dengan segala macam *maujûdât* pada segi adanya kemutlakan, hal tersebut adalah penyerupaan (*tasybîh*). Tidak ada hukum yang menetapkan adanya secara mutlak dan meniadakannya secara mutlak. Bahkan, Dia itu Tuhan dari segala yang bertentangan, pencipta dari segala yang bermusuhan dan pemutus dari segala yang berlawanan, demikian Syahrastâni memberikan penjelasan.

Selanjutnya Syahristânî menuturkan pendapat Muhammad al-Bâqir tentang hal ini bahwa ketika Allah memberikan ilmu bagi para ilmuwan, dikatakan bahwa dia alim, dan ketika memberikan kekuasaan bagi para penguasa, dikatakan bahwa Dia kuasa. Maka Dia alîm dan Kuasa dengan pengertian Dia memberikan ilmu dan memberikan kekuasaan; bukan berarti bahwa ilmu dan *qudrah* ada pada-Nya, atau Dia disifati dengan ilmu dan *qudrah* tersebut.

Mereka berkata: "Demikian pula kami berpendapat tentang *al-qidâm*, bahwa Allah tidak bersifat *qadîm* dan tidak pula bersifat baharu, yang *qadîm* adalah perintah-Nya dan yang baharu ciptaan-Nya dan kejadian-Nya. Demikian pendapat mereka tentang sifat-sifat Allah (*Ibid*.).

Sab'iyyah mengembangkan bilangan "tujuh". Mereka berkeyakinan bahwa setiap Nabi memiliki tujuh pelaksana wasiat yang akan datang sesudahnya. Dari ketujuh pelaksana tersebut, pelaksana urutan ketujuh akan menjadi Nabi baru. Seorang Imam atau pelaksana memiliki dua kemampuan, yaitu kemampuan melaksanakan wasiat dan kemampuan esoteris untuk menuntun manusia ke dalam rahasia-rahasia ketuhanan (kemampuan *washayât* dan *walayât*). Sedangkan seorang Nabi, selain memiliki kemampuan di atas ditambah dengan kemampuan kenabian (*nubuwwat*).

Menurut mereka, Adam diutus sebagai seorang Nabi dengan kemampuan nubuwwat, *washayâ*t dan *walayât.* Ia mempunyai tujuh pelaksana, dan yang ketujuh adalah Nabi Nûh

Menurut mereka, Adam diutus sebagai seorang Nabi dengan kemampuan nubuwwat, *washayâ*t dan *walayât.* Ia mempunyai tujuh pelaksana, dan yang ketujuh adalah Nabi Nûh. Nabi Nûh demikian pula, pelaksana ketujuhnya adalah Nabi Ibrâhîm. Nabi Ibrâhîm demikian pula, dan pelaksana ketujuh ada-lah Nabi Mûsâ. Nabi Isâ pelaksana ketujuh dari Nabi Mûsâ, dan Nabi Muhammad pelaksana ketujuh dari Nabi Isa. Selanjutnya Muhammad ibn Ismâ'îl adalah pelaksana ketujuh dari Nabi Muhammad. Menurut mereka pelaksana wasiat dari Nabi Muhammad adalah; 'Alî ibn Abî Thâlib, Husain ibn 'Alî (Hasan tidak dianggap sebagai Imâm), 'Ali ibn Husain as-Sajjad, Muhammad al-Bâqir, Ja'far al-Shâdiq, Ismâ'îl dan Muhammad ibn Ismâ'îl. Setelah rangkaian ini terdapat tujuh keturunan Muhammad ibn Ismâ'îl yang nama-nama mereka dirahasiakan (Maksum, 1996: 9; Tabathabâ'i, 1981: 79).

Maka dengan demikian kenabian bagi Sab'iyyah tidak berakhir pada Muhammad SAW (Thabathabâ'i, 1981:83). Sedangkan menurut *Isnâ 'Asyariyyah*, Nabi Muhammad adalah

Nabi terakhir, setelah Nabi Muhammad hanya ada Imâm yang dua belas beserta wakil-wakilnya.

Penutup

Syî'ah Sab'iyyah adalah Syî'ah Imâmiyyah yang membatasi Imam hanya tujuh saja. Mereka sepakat tentang Imâm pertama, tapi berbeda tentang Imâm ketujuh, sebagian mengatakan Ismâ'îl, dan lainnya mengatakan anaknya yang bernama Muhammad. Hal ini disebabkan karena sebagian mereka tidak mengakui al-Hasan sebagai Imâm. Mereka disebut juga Ismâ'iliyah, atau wâqifiyah karena mereka menghentikan rangkaian Imâm hanya sampai Ismâ'îl atau hanya sampai anaknya yang bernama Muhammad.

Adapun firqah yang berpendapat bahwa rangkaian Imâm tidak terhenti pada rangkaian tujuh yang pertama, namun diteruskan lagi dengan cara gaib (mastûr) oleh rangkaian tujuh Imâm berikutnya; firqah ini dikenal pula dengan Syî'ah Bâthiniyah.

Motivasi timbulnya Syî'ah 'Alî pada umumnya karena adanya suatu keyakinan bahwa yang berhak menjadi Imâm setelah Nabi wafat adalah dari ahl al-bait Rasulullah SAW. sendiri, mereka mendukung 'Alî ibn Abî Thâlib berdasarkan al-Qur'ân dan Hadis menurut penafsiran mereka. Selanjutnya digantikan oleh keturunannya berdasarkan penunjukan (*ta'yîn*) dan wasiat dari Imam sebelumnya.

Ajaran-ajaran Syi'ah Sab'iyyah pada dasarnya sama dengan Syî'ah lainnya; konsep imâmah menurut Sab'iyyah sama dengan Isnâ 'Asyariyyah hanya perbedaannya dalam menentukan jumlah rangkaian Imâm. Syî'ah Sab'iyyah menentukan tujuh Imâm dan Isnâ 'Asyariyyah menentukan dua belas Imâm. Namun demikian firqah Bâthiniah dari Syî'ah Sab'iyyah tidak membatasi hanya tujuh Imam yang nampak, tapi dilangsungkan dengan tujuh Imam yang gaib (*mastûr*); konsep raj'ah antara keduanya sama, hanya beda dalam menentukan Imâm yang ditunggu, Isnâ 'Asyariyyah menunggu Imâm Muhammad al-Mahdî al-Muntazar, Sab'iyyah menunggu Ismâ'îl dan ada pula di antaranya yang menunggu Muhammad ibn Ismâ'îl. Konsep adanya Nabi setelah Nabi

Muhammad, Sab'iyyah berbeda dengan Syî'ah lainnya semisal Kaisâniyyah, Zaidiyyah dan Isnâ 'Asyariyyah yang tidak mengakui adanya Nabi setelah Nabi Muhammad SAW, Syî'ah Sab'iyyah dalam firqah Bâtiniyyah menetapkan adanya nabi setelah Nabi Muhammad yaitu setelah bilangan ketujuh dari rentetan para Imâm mereka. *)

SYÎ'AH GHULAT

Pendahuluan

Ada satu hal mengenai Islam yang sulit untuk diingkari ialah pertumbuhan dan perkembangan agama ini bersamaan dengan pertumbuhan dan perkembangan sistem politik yang diilhaminya. Uniknya lagi, bidang politik itu kemudian meningkat menjadi persoalan teologi (baca; kalam) (Nasution, 1986: 1).

Kali pertama, unsur politik tersebut bermula dari peristiwa Tsaqîfah Banî Sa'adah. Setelah Muhammad Rasulullah wafat, umat Islam bertanya-tanya, siapakah yang akan menggantikan Muhammad menjadi pemimpin umat? Kelompok Muhâjirîn menganggap diri mereka lebih berhak atas posisi itu, demikian juga anggapan kaum Anshâr. Di tengah perdebatan kedua kaum pendukung perjuangan Muhammad tersebut, muncullah Abû Bakr menengahinya. Atas tindakannya itu disepakati, bahwa Abû Bakr adalah orang yang pantas menggantikan Muhammad (Khalîfah). Maka saat itu juga Abû Bakr dibai'ah.

Atas pembai'atan Abû Bakr, terdapat satu kelompok yang tidak setuju dengan Abû Bakar sebagai khalifah. Kelompok tersebut berpendapat bahwa 'Alîlah yang berhak menjadi khalifah tersebut. Walaupun mereka tidak mengadakan reaksi fisik dan bahkan ikut juga membai'at Abû Bakar, mereka tetap berpendapat bahwa yang seharusnya menggantikan kedudukan Rasulullah itu adalah 'Alî ibn Abû Thâlib saudara sepupu dan menantu Nabi.

Kelompok pendukung 'Ali tersebut suatu saat dikenal dengan nama Syî'ah. Syî'ah lahir, ketika terjadi peristiwa Tahkîm di Daumah al-Jandal. Umat Islam waktu itu terbagi menjadi tiga kelompok; kelompok Umayah, kelompok simpatisan 'Alî ('alawiyyûn) yang lebih dikenal dengan Syî'ah, dan kelompok Khawârij. Akhir dari perpecahan akibat politik ini lalu menjadi perpecahan dalam bidang kalam (Nasution, 1986: 94).

Mereka menggunakan kesempatan ini sebaik-baikya untuk mewujudkan cita-cita mereka. 'Abd Allâh ibn Sabâ dan kawan-kawannya berpura-pura mencintai 'Alî

Akan tetapi, terdapat versi lain menurut Ihsân Ilahi Zâhir (1985: 31-33) mengenai kemunculan Syî'ah, --ini tidak diakui oleh orang-orang Syî'ah-- Awalnya ada seorang Yahudi, 'Abd Allâh ibn Sabâ, yang pura-pura masuk Islam pada akhir masa pemerintahan 'Usmân ibn Affân. Ia berasal dari San'a, sebuah kota di Yaman, datang ke Madinah dengan maksud merongrong Islam dari dalam. Stabilitas politik dan keamanan yang pada waktu itu memang kurang terkendali, lalu dimanfaatkan oleh 'Abd Allâh ibn Sabâ'. Ia dan kawan-kawannya menyuntikkan racun fitnah ke tubuh kaum muslimin yang keimanannya masih lemah.

Lebih-lebih lagi, masih menurut Zâhir, setelah 'Alî diangkat sebagai khalifah pengganti 'Utsmân ibn 'Affân, mereka menggunakan kesempatan ini sebaik-baikya untuk mewujudkan cita-cita mereka. 'Abd Allâh ibn Sabâ dan kawan-kawannya berpura-pura mencintai 'Alî dan bahkan mengkultuskannya, menyebarkan akidah-akidah yang bertentangan dengan Islam. Sejak itu muncul satu golongan dalam kaum muslimin yang merusak Islam, membelokkan ajaran Islam dan bertujuan menghancurkan Islam. Golongan ini yang menamakan dirinya Syî'ah 'Alî, padahal 'Alî sendiri bersih dari golongan tersebut. Tentang 'Abd Allâh bin Sabâ ini dikritik oleh Ahmad Mahmud Subhî ([t.t.]: 33-36) sebab 'Abd Allâh ibn Sabâ hanyalah tokoh

fiktif yang sengaja dihembuskan untuk merusak citra Islam. Tokoh ini sama sekali tidak terdengar namanya pada Perang Siffîn dan waktu *Tahkîm.*

Muhammad Kâmil Hâsyimî (1985: 4-5) mempunyai pendapat lain tentang cikal bakal munculnya Syî'ah; yaitu ketika penaklukan Persia oleh khalifah 'Umar ibn Khaththâb. Ketika 'Umar menaklukkan tanah Persia, yang hancur bukan hanya Imperium Persia, tetapi keyakinan dan agama merekapun ikut luluh. Orang-orang Persia sangat membenci 'Umar, karena 'Umarlah yang mengirim tentara ke Persia. Kebencian itu memuncak sehingga membentuk komplotan makar yang berhasil membunuh 'Umar. 'Umar dibunuh oleh Abû Lu'lu', seorang Persia yang menjadi budak Mugîrah ibn Syu'bah. Walaupun 'Umar telah wafat, permusuhan terhadap beliau masih tetap saja berlanjut.

Ketika penaklukan Persia, salah satu putri Kaisar Persia (Jazdrajid III) bernama Syahbanu tertawan kemudian ia dinikahi oleh Husain ibn 'Alî. Dari sinilah berbalik sikap orang Persia yang tadinya benci Islam (khususnya 'Umar) akhirnya masuk Islam dan sangat fanatik kepada Husain. Mereka menganggap bahwa darah Dinasti Sasanid yang mereka keramatkan terus berlangsung lewat perkawinan Husain. Faktor ini juga di antaranya mengantarkan mereka mudah menerima konsep tasyayyu'nya 'Abd Allâh ibn Sabâ dan juga dari sinilah lahirnya Syî'ah yang ajaran-ajarannya "disiram" dengan air Yahudi dan Majusi sehingga tumbuh dan berkembang serta bercabang-cabang.

Dari sejarah munculnya yang berbagai versi itu, dapat dimaklumi dalam perkembangan selanjutnya Syî'ah pun berkembang dalam berbagai sekte. Syî'ah Gulat merupakan salah satu cabang dari Syî'ah yang dianggap 'aneh' oleh sebagian umat Islam. Termasuk pula bagaimana konsep imâmah dan ajarannya yang lain.

Makna Gulat

Secara etimologis kata gulat adalah bentuk jamak dari kata gâli (isim fâ'il) yang berasal dari kata *ghala-yaghulu-ghuluwan*

yang mengandung arti lebih dari batas waktu dan berlebih-lebihan (Munawir, 1984: 1090). Syî'ah Gulat adalah sekelompok orang yang berlebih-lebihan dalam memberi hak atau mensifati Imâm-Imâm mereka sehingga melampaui sifat-sifat makhluk.

Sesungguhnya banyak golongan dan aliran yang masuk ke dalam golongan Syî'ah dan mereka banyak membawa faham dan ajaran yang sungguh menyesatkan sehingga perlunya kita menyaring dengan halus

Sesungguhnya penyerupaan atau pensifatan Imâm mereka dengan Tuhan dipengaruhi faham hulûl dan tanâsukh. Keduanya merupakan konsep dari agama Yahudi dan Nasrani. Konsep Yahudi ialah menyerupakan Tuhan dengan makhluk, sementara konsep Nasrani menyerupakan makhluk dengan Tuhan (Syahrastânî, [t.t.]: 172). Nama ghulat diberikan kepada mereka karena mereka melampaui batas dalam menilai sosok imâm yang mereka ikuti.

Ahmad Syalabî ([t.t.]:184), dalam mengomentari golongan-golongan semacam itu, menjelaskan bahwa kini diperlukan saringan yang halus untuk dapat menyisihkan pasir dari beras, sehingga pasir itu tidak lagi dianggap beras. Dapatlah dikatakan bahwa Syî'ah Gulat dan orang-orang yang sejenis dengan mereka sama sekali bukanlah Syî'ah bahkan bukanlah termasuk golongan muslimin. Apabila kita sanggup melakukan ini berarti kita dapat mengeluarkan dari Syî'ah itu berpuluh-puluh golongan yang mengaku sebagai golongan Syî'ah.

Dari pernyataan Syalabî tersebut tampak bahwa sesungguhnya banyak golongan dan aliran yang masuk ke dalam golongan Syî'ah dan mereka banyak membawa faham dan ajaran yang sungguh menyesatkan sehingga perlunya kita menyaring dengan halus. Syî'ah menjadi tempat berlindung bagi setiap orang yang bermaksud menghancurkan Islam karena permusuhan dan kedengkian, tempat berlindung orang-orang yang hendak

memasukkan ajaran Yahudi, Nasrani, Majusi, Hindu, dan orang-orang yang akan membebaskan negeri mereka dan memberontak dari kekuasaan Islam.

Syî'ah Gulat dalam perkembangannya terbagi menjadi beberapa kelompok, menurut Gurâbî ([t.t.]: 287) mencapai 15 kelompok. Namun, yang disebutkan imâm-imâmnya oleh Gurâbî hanya 10 kelompok, lima kelompok lainnya hanya disebutkan faham-faham mereka tentang Imâmah.

Sepuluh sub sekte Syî'ah yang dimaksud oleh Ghurâbî itu adalah:

1. Al-Bayâniyyah; pengikut Bayân ibn Sam'ân at-Tamîmî.
2. Al-Janâhiyyah; pengikut 'Abd Allâh ibn Mu'âwiyyah ibn 'Abdullâh ibn Ja'far.
3. Al-Harbiyyah; pengikut 'Abd Allâh ibn 'Amr ibn Harb.
4. Al-Mugîriyyah; pengikut al-Mugîrah ibn Sa'îd.
5. Al-Mansyûriyyah; pengikut Abî Mansyûr al-Ajalî.
6. Al-thabiyyah; pengikut Abî Khathab Muhammad ibn Abî Zainab al-Asadî al-Ajda'.
7. Al-Mufaddiliyyah; pengikut al-Mufaddil.
8. Al-Bazîgiyyah: pengikut Bazîg ibn Mûsâ.
9. Al-'Umairiyyah; pengikut 'Umair ibn Bayân al-Ajalî.
10. As-Saba'iyyah; pengikut 'Abd Allâh ibn Sabâ'

Akan tetapi, Syahrastânî ([t.t.] : 170-190) membaginya menjadi sebelas kelompok, empat sekte sama dengan pembagian Gurabi yaitu al-Mugîriyyah, al-Mansyûriyyah, al-Khathâbiyyah, dan as-Sabâ'iyyah. Tujuh yang lainnya adalah:

1. Al-Kamâliyyah; pengikut Abî Kâmil.
2. Al-Albâ'iyyah; pengikut Albâ' ibn Zirâ ad-Dûsî.
3. Al-Kayyâliyyah; pengikut Ahlam ibn al-Kayyâl.
4. Al-Hisyâmiyyah; pengikut Hisyâm ibn Hakam dan pengikut Hisyâm ibn Salîm al-Jawâliqî.
5. An-Nu'mâniyyah; pengikut Muhammad ibn an-Nu'mân Abî Ja'far al-Ahal yang disebut juga asy-Syaithâniyyah.
6. Al-Yûnusiyyah; pengikut Yûnus ibn 'Abd ar-Rahmân al-Qûmî
7. An-Nushairiyah.

Dalam bahasan berikut ini hanya akan dipaparkan secara garis besar faham-faham kesepuluh sub sekte Syî'ah Ghulat tersebut terutama dalam konteks imâmah.

Pemikiran Imâmah

Imâm

Golongan Sunnî dan Syî'ah pada dasarnya sefaham mengenai hakekat dan fungsi kerasulan yaitu menyampaikan hukum Tuhan kepada manusia dan mengenalkan manusia kepada Tuhannya. Namun, bagi golongan Syî'ah mempercayai bahwa---sungguhpun legislasi undang-undang itu telah berakhir--, fungsi menuntun umat, membimbing, dan menerangkan hukum Tuhan berlangsung terus melalui imâm-imâm. Fungsi para Nabi dan rasul lebih ditekankan kepada penerimaan petunjuk dan risalah untuk kepentingan umat manusia. Sesudah nabi atau rasul wafat, kelangsungan tugasnya menjadi tanggung jawab Imâm. Sebaliknya, para Imâm harus selalu ada di antara manusia (Thabthabâ'î, [t.t.]: 185).

Istilah Imâmah menurut golongan Syî'ah mempunyai arti yang lebih luas dari khalîfah. Imâm, menurut mereka, adalah memegang kendali urusan-urusan agama dan kepadanya juga harus diserahkan kekuasaan duniawiyah dalam negeri Islam supaya terkumpul di tangannya kedua macam kekuasaan dalam bidang agama dan duniawi (Syalabî, [t.t.]:209).

Menurut Syalabî ([t.t.]: 210), walaupun golongan-golongan Syî'ah itu berbeda pendapat dalam bermacam-macam kepercayaan, mereka semua sependapat dalam satu kepercayaan penting, bahwa 'Alî adalah lebih utama dari segala makhluk.

Prinsip Imâmah

Adapun di antara faham Syî'ah Gulat tentang imâmah antara lain;

1. Menetapkan dalam diri imâm-imâm mereka ada unsur ketuhanan, bahkan menyerupai Tuhan. Unsur kebutuhan

senantiasa berreinkarnasi pada imâm-imâm setelah 'Alî.

2. Imâmah ialah cahaya yang menjelma dari seseorang kepada orang lain. Cahaya itu menjadi nubuwwah pada seseorang yang kemudian menjadi Imâmah. Selanjutnya Imâmah menjadi nubuwwah. (Syahrastânî, [t.t.]: 174-175).
3. Imâmah adalah hak 'Alî pribadi dan kemudian untuk putra-putranya dari Fâtimah, yaitu Hasan, Husain, lalu keturunan Husain. Kalau urusan duniawi rakyat atau (khalîfah) tersebut dipegang oleh orang lain itu berarti suatu perampasan terhadap hak yang telah ditentukan untuk 'Alî dan putra-putranya (Syalabî, [t.t.]: 211). Aliran al-Bâ'iyyah mengatakan bahwa 'Alî lebih afdâl dari pada Muhammad, Malaikat Jibril tersalah dalam menurunkan wahyu seharusnya wahyu itu diturunkan kepada 'Alî bukan kepada Muhammad dan malaikat Jibril salah sangka.
4. Aliran Kamâliyyah mengkafirkan sahabat yang tidak membai'at 'Alî tetapi mereka juga mencela 'Alî karena dia tidak menuntut haknya (Syahrastânî, [t.t.]: 74).
5. Percaya terhadap Imâm adalah bagian dari iman sehingga orang yang mati yang tidak mengetahui siapa imâmnya maka matinya dalam keadaan jâhiliyyah. Oleh karena itu, dunia tidak boleh kosong dari Imâm, baik Imâm zâhir maupun Imâm mastûr sampai muncul Imâm Mahdi (Syahrastânî, [t.t.]: 91).

Golongan Syî'ah mempunyai arti yang lebih luas dari khalîfah. Imâm, menurut mereka, adalah memegang kendali urusan-urusan agama dan kepadanya juga harus diserahkan kekuasaan duniawiyah dalam negeri Islam supaya terkumpul di tangannya kedua macam kekuasaan dalam bidang agama dan duniawi

Di antara sekte Syî'ah Gulat seperti as-Sabâ'iyyah menganggap 'Alî sebagai Tuhan dan tidak mati terbunuh (Harun, 1985: 103), tetapi naik ke langit. Bahkan, dikatakan bahwa sebenarnya wahyu itu diturunkan untuk 'Alî, tetapi Jibril salah menganggap Muhammad adalah 'Alî. An-Nusairiah juga berpendapat bahwa 'Alî adalah Tuhan, atau sekurang-kurangnya dekat menyerupai Tuhan. Golongan Syî'ah ekstrem seperti ini tidak diakui oleh golongan Syî'ah yang lainnya.

Ajaran Syî'ah Gulat

Syî'ah Gulat juga mempunyai ajaran yang menyangkut akidah, mereka ambil dari berbagai ajaran dari luar Islam, yang membuat mereka dianggap telah keluar dari Islam. Ajaran tersebut berbeda untuk setiap aliran Syî'ah Gulat yang telah dikemukakan. Akan tetapi ajaran ini, menurut Syahrastâni ([t.t.]: 173) berkisar pada empat ajaran yaitu *tasybîh, tanâsukh, badâ',* dan *raj'ah.*

Tasybîh

Tasybîh artinya menyerupakan, mempersamakan. Syî'ah Gulat menyerupakan salah seorang Imâm mereka dengan Tuhan atau menyerupakan Tuhan dengan Imâm, faham ini diambil dari faham hulûliyyah dan tanâsukhiyyah, ajaran Yahudi dan Nasrani yang menyerupakan makhluk dengan khâliq (Syahrastâni, [t.t.] : 173).

Oleh karena itu, *tasybîh* juga disebut *hulûl*. *Hulûl* ialah faham yang mengajarkan bahwa Tuhan berada di setiap tempat, berbicara di semua bahasa dengan semua bahasa pada

> Tasybîh artinya menyerupakan, mempersamakan. Syî'ah Gulat menyerupakan salah seorang Imâm mereka dengan Tuhan atau menyerupakan Tuhan

setiap individu-individu manusia. *Hulûl* tersebut kadang-kadang sebagian (*juz'*), tetapi kadang-kadang seluruh (*kull*). Di samping itu, *hulûl* berarti pula penjelmaan Tuhan (Syahrastânî, [t.t.]: 175). Dengan pertanyaan lain, pengertian hulûl di kalangan Syî'ah Gulat yakni Tuhan menjelma dalam diri Imâm sehingga Imâm harus disembah.

Tanâsukh

Ajaran keduanya tanâsukh, ialah penjelmaan ruh Tuhan pada diri seseorang. Syî'ah Gulat mempercayai bahwa ruh Allah pertama kali menjelma pada diri Nabi Adam, kemudian masuk pada seseorang yaitu pada Imâm, mereka berganti-ganti (Ghurâbî, [t.t.]: 287).

Syahrastâni berpendapat ([t.t.]: 174-175) bahwa paham ini merupakan faham Hindu Brahma dan Majusi Mazdakiyah yang kemudian Syî'ah Gulat menerapkan hal ini dalam hubungan faham imâmahnya. Ada yang mengatakan bahwa cahaya ruh Tuhan berpindah kepada Adam seterusnya kepada Imâm-Imâm secara turun- temurun.

Badâ'

Badâ' dalam faham Syî'ah Gulat bahwa Tuhan menampakkan apa yang dikehendaki ilmu-Nya (Mojan, [t.t.]: 66-67). Syahrastânî menjelaskan ([t.t.]: 148-149) bahwa bada' mempunyai beberapa makna: pertama, badâ' dalam arti ilmu Ilahi yaitu menampakkan sesuatu dengan sesuatu yang diketahuinya. Kedua, bada' dalam arti kehendak yaitu memperlihatkan yang benar dengan menyalahi yang dikehendakinya dan hukum yang ditetapkannya. Ketiga, badâ' dalam arti perintah yaitu memerintahkan yang lain yang bertentangan dengan yang pertama. Lebih lanjut Syahrastânî mengemukakan ([t.t.]: 148-149) bahwasanya Mukhtar mendakwakan dirinya mengetahui hal-hal yang akan terjadi baik melalui wahyu yang diturunkan kepadanya maupun dengan surat dari Imâm. Jika ia menjanjikan kepada pengikutnya akan ada sesuatu kejadian lalu terjadi seperti

yang diucapkannya maka itu merupakan ucapannya yang benar. Akan tetapi jika terjadi sebaliknya berarti menunjukkan bahwa Tuhannya menghendaki *badâ'.*

Raj'ah

Raj'ah ada hubungannya dengan Mahdiyyah, yang berarti bahwa Syî'ah Gulat mempercayai Imâm Mahdî akan datang ke bumi untuk memerangi musuh-musuhnya yang dipimpin oleh Dajjâl, dalam memperjuangkan keadilan itu Imâm Mahdî mampu mengalahkan Dajjâl dan pengikut-nya. Pencetusan doktrin ini adalah 'Abd Allâh ibn Sabâ' (Hodgson, 1995: 104).

Syalabî ([t.t.]:193) berpendapat bahwa raj'ah adalah kepercayaan bahwa imâm yang bersembunyi akan kembali lagi kepada pengikut-pengikutnya untuk memimpin mereka. Faham ini juga dianut oleh Syî'ah-Syî'ah yang lain. Namun, mereka berbeda pendapat tentang siapa yang kembali (Syahrastânî, [t.t.] : 178-179). Sebagian mengatakan bahwa yang akan kembali adalah 'Alî ibn Abî Thâlib, sebagian mengatakan Ja'far ibn as-Shâdiq atau Muhammad al-Hanafiyyah.

Faham-faham Syî'ah tentang raj'ah bahkan tentang *'ishmah al-anbiyâ'* ternyata tidak hanya diyakini oleh Syî'ah Gulat saja tetapi juga telah bercampur dengan kelompok lain. Menurut Syalabî ([t.t.] : 202) dalam masalah *'ishmah al-anbiyâ'* pengikut Syî'ah menisbatkan 'imamah yang mutlak kepada Imâm Syî'ah dan karenanya mereka terpaksa menisbatkan kepada Nabi-Nabi, maka kepercayaan inipun masuk kepada pikiran *ahl as-sunnah* sehingga didapatkan di antara mereka orang-orang yang menganut dan mempertahankan faham tersebut.

Tentang al-Qur'ân dan Syarî'ah

Al-Qur'ân tidak boleh dipahami secara lahiriyah saja tetapi harus ditakwilkan, sebab al-Qur'ân mengandung arti eksoteris dan esoteris. Pengertian al-Qur'ân secara eksoteris hanya untuk orang awam yang akalnya lemah sedangkan esoteris bagi orang yang akalnya kuat. Bagi yang tidak mampu menyelami makna

Janji Allah diartikan kembalinya sesuatu kepada asal, roh manusia kembali ke asalnya, yaitu Allah dan jasadnya kembali ke asalnya (tanah).

yang tersembunyi yang amat rahasia (*bâthin*) ia dibelenggu oleh hukum taklifî, untuk itu ia harus memikul beban syari'ah. Akan tetapi orang yang mampu mendalami arti bathin, yakni para imâm atau melalui imâm, gugurlah semua hukum taklifî dari dirinya dan ia terlepas dari hukum Syari'ah (Syu'aib, [t.t.]: 143). Selanjutnya dikatakan wahyu adalah bisikan sukma yang suci dan ia hanya dapat dicapai dengan kejernihan dan kesucian jiwa.

Mereka juga menolak terjadinya kiamat dan kebangkitan manusia setelah alam semesta ini hancur. Bagi mereka, susunan alam seperti sekarang ini akan terus berlangsung selamanya sehingga kiamat itu diartikan sebagai kebangkitan atau pergantian Imâm (Syu'aib, [t.t.].: 150). Surga bagi mereka adalah kenikmatan di dunia ini sedangkan neraka adalah ujian di dunia ini (Baghdâdî, [t.t.]: 243).

Janji Allah diartikan kembalinya sesuatu kepada asal, roh manusia kembali ke asalnya, yaitu Allah dan jasadnya kembali ke asalnya (tanah). Jika manusia berkelakuan jahat, kotor, dan kafir rohnya akan kembali ke dunia dan menjelma ke dalam bentuk baru (tubuh baru) dan itulah neraka baginya. Hal ini merupakan sisipan dari ajaran Budha (Syu'aib, [t.t.]: 151).

Penutup

Syî'ah Gulat merupakan Syî'ah yang ekstrim dalam segi akidah. Mereka menganut konsep berpikir bebas yang kadang-kadang melampaui batas-batas kewajaran yang sulit untuk dimengerti, baik oleh kalangan non Syî'ah maun golongan Syî'ah sendiri. Bahkan, mayoritas Syî'ah menganggap bahwa Syî'ah Gulat bukan merupakan golongan Syî'ah.

Ajaran yang dianut oleh Syî'ah Gulat banyak berasal dari ajaran luar Islam, seperti dari Yahudi, Nasrani seperti masalah hulûl dan tanâsukh, dari kepercayaan bangsa Arab kuno, Zoroaster, dan Agama Hindu. Ajaran tersebut berkisar pada masalah tasybîh, tanâsukh, badâ', raj'ah, yang telah keluar dari ajaran Islam sehingga dikatakan Gulat (ekstrem).*)

Refleksi Pemikiran Islam:

IKHTIAR KALAM MUQÂRAN (KOMPARATIF)

Akal & Wahyu
Imân & Kufûr
Kehendak Mutlak &
Keadilan Tuhan Perbuatan
Manusia

AKAL & WAHYU

Pendahuluan

Akal dan Wahyu adalah kreasi Tuhan yang diberikan kepada manusia. Akal mempunyai daya berpikir dan berusaha untuk sampai kepada Tuhan. Wahyu berasal dari Tuhan. Ia mengandung ajaran dan petunjuk bagi manusia tentang Tuhan dan kewajiban-kewajiban manusia. Pengetahuan yang diperoleh melalui akal berbeda dengan pengetahuan yang diperoleh melalui wahyu.

Dalam Kalam (Teologi Islam) terdapat perbedaan pendapat tentang kemampuan akal manusia untuk dapat mengetahui Tuhan dan kewajiban manusia terhadap Tuhan, serta kemampuan akal untuk mendapatkan pengetahuan tentang sesuatu baik atau buruk tanpa adanya wahyu. Demikian juga halnya dengan fungsi wahyu terhadap persoalan-persoalan tersebut.

Akal dan wahyu, acapkali timbul dan menjadi pembicaraan kaum mutakallimin pada soal-soal manusia dan ajaran agamanya. Misalnya, apakah manusia akan dikenai tuntutan dalam mengerjakan kejahatan atau diberi pahala apabila mengerjakan kebaikan (Zahrah, 1958: 72). Masalah ini juga akan menimbulkan pertanyaan atas fungsi wahyu terhadap akal.

Ada dua masalah pokok atas masalah tersebut; pertama, soal mengetahui Tuhan. Soal ini juga diperinci menjadi dua masalah pokok lagi yang masing-masingnya bercabang dua, yaitu mengetahui Tuhan (*husn al-ma'rifah*) dan kewajiban

mengetahui Tuhan (*wujûb ma'rifah allâh*). Kedua, soal baik dan jahat. Masalah ini diperinci menjadi dua cabang, yaitu mengetahui baik dan jahat (*ma'rifah al-husn wa al-qubh*), dan kewajiban mengerjakan perbuatan baik serta kewajiban menjauhi perbuatan yang jahat (*wujûb i'tinâq al-hasan wa ijtinâb al-qabh*) (Nasution, 1986a: 80).

Dalam sejarah pemikiran Islam pernah menimbulkan polemik di antara aliran Kalam, khususnya Mu'tazilah, Asy'-âriyyah dan Matûridiyyah. Seperti, pemikiran kalam yang meletakkan fungsi wahyu lebih dominan dan akal mempunyai peranan yang lemah.

Keempat persoalan pokok di atas, dalam sejarah pemikiran Islam pernah menimbulkan polemik di antara aliran Kalam, khususnya Mu'tazilah, Asy'âriyyah dan Matûridiyyah. Seperti, pemikiran kalam yang meletakkan fungsi wahyu lebih dominan dan akal mempunyai peranan yang lemah. Atau juga sebaliknya, dimana kekuatan akal lebih tinggi sehingga akal manusia mampu mengetahui semua persoalan keagamaan.

Pengertian Akal

Dalam kamus besar bahasa Indonesia (Poerwadarminta, 1986:23) akal didefinisikan sebagai alat berpikir (untuk mengerti dsb); pikiran; ingatan. Sedangkan tempat bersemayamnya akal yaitu otak, kumpulan saraf-saraf yang menjadi isi kepala. Term akal berasal dari kata Arab, yakni *al-'aql*. Dalam al-Qur'ân kata akal hanya terdapat dalam bentuk kata kerja, seperti 'aqala terdapat dalam 1 (satu) ayat, lalu *ta'qilûn* 24 (dua puluh empat) ayat, *na'qîl* 1 (satu) ayat, *ya'qiluhâ* 1 (satu) ayat dan *ya'qilûn* 22 (dua puluh dua) ayat. Kata-kata itu datang dalam arti faham dan mengerti (Nasution, 1986b: 5).

Sebagai contoh dapat dilihat dalam ayat berikut ini; *Afatatma'ûn an yu'minû lakum wa qad kâna farîq minhum yasma'ûn kalâm allâh Tsumma yahrifûnah min ba'd ma 'aqalûh wa hum ya'lamûn* (Apakah kamu masih mengharap mereka akan

percaya kepadamu, pada hal segolongan mereka mendengar firman Allah, lalu mereka mengubahnya setelah mereka memahaminya, sedang mereka mengetahui) [QS. Al-Baqarah {2}: 75].

Harun berpendapat (1986b:7) ---dengan mengutip pendapat Izutsu--kata *'aql* di zaman jahiliyah dipakai dalam arti kecerdasan praktis (*practical intelligenc*e) dan dalam istilah psikologi modern disebut kecakapan untuk memecahkan masalah (*problem solving capacity*). Orang berakal adalah orang yang mempunyai kecakapan untuk menyelesaikan masalah, setiap kali ia dihadapkan dengan problem dan selanjutnya dapat melepaskan diri dari bahaya yang dia hadapi. Kebijaksanaan praktis serupa ini amat dihargai oleh orang Arab zaman jahiliyah.

Selanjutnya akal juga berarti mengerti, memahami. Ini dilakukan melalui kalbu di dada. Salah satu ayat yang menjelaskan demikian adalah QS. al-'Arâf {7}: 179. *Wa laqad Dzara'nâ lijahannam katsîran min al-jinn wa al-ins lahum qulûb lâ yafqahûn bihâ wa lahum a'yunun lâ yubsirûn bihâ wa lahum udzun la yasmaûn bihâ ulâ'ika kâ al-an'âm bal hum adal ulâ'ika hum al-gafilûn*. (Sesungguhnya Kami ciptakan neraka untuk kebanyakan jin dan manusia, mereka mempunyai kalbu yang tidak dapat memahami, mereka mempunyai mata yang tidak dapat melihat, dan mempunyai telinga tetapi tidak dapat mendengar, mereka seperti binatang bahkan lebih sesat lagi, merekalah orang yang lalai).

Izutsu mempunyai alasan ketika mengatakan bahwa kata *al-'aql* masuk ke dalam falsafah Islam mengalami perubahan (Nasution, 1986b:8), dengan masuknya pengaruh falsafah Yunani ke dalam pemikiran Islam, kata *al-'aql* mengandung arti yang sama dengan kata Yunani *nous*, yang mengandung arti daya fikiran yang terdapat dalam jiwa manusia.

Dengan demikian pemahaman dan pemikiran tidak lagi melalui *al-qalb* di dada tetapi melalui *al-'aql* di kepala. Jadi akal dalam pengertian Islam, tidaklah otak, tetapi akal adalah daya berfikir yang terdapat di dalam jiwa manusia; daya yang digambarkan dalam al-Qur'an memperoleh pengetahuan dengan memperhatikan alam sekitarnya. Akal dalam pengertian inilah

yang dihadapkan dengan wahyu yang membawa pengetahuan dari luar diri manusia yaitu dari Tuhan.

Pengertian Wahyu

Kata wahyu berasal dari kata arab al-wahy, berarti suara, api dan kecepatan. Juga mengandung arti bisikan, isyarat, tulisan dan kitab, tetapi kata itu lebih dikenal dengan arti apa yang disampaikan Tuhan kepada nabi-nabi (Nasution, 1986b: 15). Wahyu adalah petunjuk (ajaran) Tuhan yang diturunkan dengan perwujudan dalam mimpi, dsb. (Poerwadarminta, 1986: 1144). Dalam kata wahyu terkandung maksud penyampaian sabda Tuhan kepada orang pilihannya agar diteruskan kepada umat manusia untuk dijadikan pegangan hidup.

Ayat al-Qur'an yang menjelaskan cara terjadinya komunikasi antara Tuhan dengan nabi-nabi, di antaranya; *Wa mâ kâna libasyarin an yukallimah allâh illa wahyan au min warâ' hijâbin au yursila rasûlan fayuhi bi idznih mâ yasyâ' wa innah 'aliyyun hakîm* (Tidak terjadi bahwa Allah berbicara kepada manusia kecuali dengan wahyu atau dari belakang tabir atau dengan mengirimkan seorang utusan, untuk mewahyukan apa yang dikehendaki dengan seizin-Nya. Sungguh Ia Maha Tinggi lagi Maha Bijaksana) [QS. Asy-Syûrâ {42}: 51].

Ayat di atas menjelaskan adanya komunitas antara Tuhan dengan manusia, pertama melalui wahyu yaitu bisikan halus ke dalam jiwa manusia, kedua di balik tabir berupa pemandangan ghaib di balik alam nyata, ketiga melalui utusan yaitu malaikat Jibril yang diutus oleh Tuhan untuk menyampaikan perintah dan larangan yang dikehendaki-Nya.

Dari pengertian akal dan wahyu yang telah diungkapkan di atas, penulis akan membahas bagaimana fungsi akal dan wahyu dalam sistem teologi Mu'tazilah, Asy'ariyah dan Maturidiyah pada kajian selanjutnya.

Pendapat Mu'tazilah, Asy'âriyyah dan Mâtûridiyyah

Akal dan wahyu dalam pemikiran Islam mempunyai peranan

yang saling mengisi dalam berbagai ilmu seperti ilmu keagamaan, filsafat, tasawuf dan lain-lain. Tidak hanya sekedar wahyu tetapi dengan akal, sehingga dalam ilmu fiqih lahirlah ijtihâd, qiyâs, istihsân yang kesemuanya menunjukkan betapa besarnya peranan akal.

Permasalahan yang timbul dalam ilmu kalam adalah masalah akal yang dihadapkan dengan wahyu. Masalah tersebut dapat dirangkum dalam empat hal sebagai berikut:

1. Mengetahui adanya Tuhan
2. Kewajiban berterima kasih kepada Tuhan
3. Mengetahui apa yang baik dan buruk
4. Kewajiban bagi manusia melakukan yang baik dan menjauhi perbuatan jahat

Mu'tazilah

Mu'tazilah adalah aliran kalam yang bersifat rasional dan liberal. Ia dikenal juga dengan nama kaum rasionalis Islam (Nasution, 1986a: 8). Bagi Mu'tazilah akal mampu mengetahui keempat persoalan pokok di atas, berterima kasih pada Allah sebelum turunnya wahyu wajib, mengerjakan yang baik dan menjauhi yang jahat adalah wajib (Syah-rastânî, a: 45).

Dari paparan tersebut, dapat dipahami bahwa akal sebelum turunnya wahyu dapat mengetahui Tuhan, kewajiban mengetahui Tuhan, mengetahui baik dan jahat, mengetahui kewajiban melaksanakan yang baik dan menjauhi yang jahat. Di samping itu manusia juga wajib mengetahui yang baik dan yang jahat, serta melaksanakan yang baik dan menjauhi yang jahat.

Menurut Abû Huzail, salah seorang tokoh Mu'tazilah, dengan tegas mengatakan bahwa sebelum turunnya wahyu, orang telah berkewajiban mengetahui Tuhan. Jika ia tidak dapat berterima kasih kepada Tuhan maka dia akan dikenai hukuman. Dengan kekuatan akal orang wajib membedakan yang baik dari yang jahat serta berkewajiban mengerjakan yang baik seperti berlaku adil dan menjauhi yang jahat seperti berdusta dan bersikap zalim (Syahrastânî, a:52).

Tokoh Mu'tazilah yang lain seperti an-Nazam juga

mengatakan demikian, sebelum wahyu datang, akal wajib mengetahui Allah, mengetahui yang baik dan yang jahat (Syahrastânî, a:58). Golongan al-Mudar yang dipelopori oleh Isa ibn Sabih lebih jauh lagi, menurut mereka akal wajib mengetahui Allah, mengetahui hukum-hukum dan sifat Tuhan, walaupun wahyu belum datang, orang yang tidak berterima kasih kepada Tuhan mendapat hukuman kekal dalam neraka (Syahrastânî, a: 17).

daya akal bagi kaum Mu'tazilah mampu mengetahui keempat masalah pokok tersebut. Jika akal mampu mengetahui persoalan itu maka yang dipertanyakan lagi bagaimana fungsi wahyu bagi Mu'tazilah?

Dari pendapat-pendapat di atas nampaknya daya akal bagi kaum Mu'tazilah mampu mengetahui keempat masalah pokok tersebut. Jika akal mampu mengetahui persoalan itu maka yang dipertanyakan lagi bagaimana fungsi wahyu bagi Mu'tazilah? Untuk hal ini penting dikemukakan pendapat Qâdî 'Abd al-Jabbâr (1965: 565) dalam bukunya Syarh *al-Ushûl al-Khamsah*. Menurutnya akal mampu mengetahui yang baik itu memberi maslahat dan yang buruk itu merusak secara garis besar saja. Sedangkan yang menetapkan perbuatan itu baik atau jahat secara terperinci hanya diketahui dengan wahyu. Dengan demikian bagi kaum Mu'tazilah daya akal kuat tetapi fungsi wahyu juga penting yaitu memperkuat apa yang telah diketahui oleh akal.

Menurut Hilli (Nasution, 1986b: 97) bagi golongan Mu'tazilah akal dapat mengetahui sebagian dari yang baik dan sebagian dari yang buruk. Sebagai contoh dari kejahatan yang dapat diketahui akal, Abû Ishâq menyebut ketidakadilan. Adapun contoh kejahatan yang tidak dapat diketahui oleh akal antara lain zina. Jika sekiranya kita tidak percaya kepada wahyu yang dibawa Rasulullah, kejahatan yang terkandung dalam zina akan lenyap. Di antara hal-hal baik yang tidak diketahui oleh akal adalah penyembelihan binatang untuk keperluan tertentu.

Sejalan dengan itu al-Qâdî 'Abd al-Jabbâr membedakan

antara perbuatan-perbuatan yang dicela oleh akal (*manâkir 'aqliyyah*), seperti bersikap tidak adil dan berdusta, dan perbuatan-perbuatan yang dicela syari'at atau wahyu (*manâkir syar'iyyah*) seperti berzina, mencuri dan meminum khamr (Nasution, 1986b: 98-99). Disamping wahyu untuk memperjelas dan memberikan perincian terhadap yang baik dan yang jahat, fungsi wahyu selanjutnya menurut al-Jubba'i adalah menjelaskan perincian hukuman dan upah yang akan diperoleh manusia di akhirat. Kedatangan Rasul bagi Qâdhi 'Abd al-Jabbâr (Jabbâr, 1965: 565) adalah sebagai konfirmasi yang telah diperoleh akal.

Dari uraian di atas disimpulkan bahwa bagi kaum Mu'tazilah (Nasution, 1986b: 95-101) akal cukup mampu mengetahui keempat persoalan pokok tersebut, akan tetapi persoalan baik dan jahat yang dapat diketahui akal secara garis besarnya saja, sedangkan secara terperinci ditetapkan oleh wahyu. Oleh sebab itu bagi kaum Mu'tazilah fungsi wahyu lebih banyak bersifat konfirmasi daripada informasi.

Asy'âriyyah

Sistem kalam Asy'âriyyah adalah bersifat tradisional. Kaum ini memberi daya terkecil kepada daya akal dan fungsi terbesar kepada wahyu. Akal manusia hanya dapat mengetahui adanya Tuhan saja. Sedangkan mengetahui baik dan jahat serta kewajiban-kewajiban manusia dapat diketahui melalui wahyu (Nasution, 1986b: 9). Dengan demikian jika sekiranya wahyu tidak ada, manusia tidak akan mengetahui kewajibannya. Sekiranya syari'at tidak ada, kata al-Ghazali manusia tidak akan berkewajiban mengetahui Allah SWT. dan tidak akan berkewajiban berterima kasih kepada Allah SWT. atas nikmat yang diturunkan-Nya kepada manusia (Nasution, 1986b: 100).

Al-Bagdâdî mengemukakan pendapatnya tentang upah atau pahala. Hal ini bertentangan dengan konsep kaum Mu'tazilah. Bagi Mu'tazilah Allah wajib memberi pahala atas perbuatan yang dianggap baik oleh akal dan memberi siksaan atas perbuatan yang dianggap jahat oleh akal, karena pada perbuatan itu sendiri terdapat sifat kebaikan dan kejahatan (Syahrastânî, [t.t.]: 371).

Al-Gazâlî (1969: 84) sebagai salah satu juru bicara Asy'âriyyah, juga berpendapat bahwa akal tidak dapat membawa kewajiban-kewajiban bagi manusia, kewajiban-kewajiban bagi manusia ditentukan oleh wahyu. Demikian juga halnya dengan masalah mana yang baik dan mana yang buruk, menurut al-Ghazâlî akal tidak dapat mengetahuinya. Selanjutnya dikatakan bahwa suatu perbuatan dikatakan baik kalau perbuatan itu sesuai dengan maksud pembuat dan dikatakan buruk, kalau tidak sesuai dengan tujuan pembuat. Yang dimaksud dengan tujuan di sini adalah akhirat yang hanya diketahui dengan wahyu. Oleh karena itu perbuatan baik atau jahat hanya dapat diketahui melalui wahyu (Nasution, 1986a: 85-86).

Dari pendapat-pendapat yang dikemukakan oleh tokoh Asy'âriyyah di atas disimpulkan bahwa pengikut Asy'âriyyah sependapat tentang kemampuan akal manusia hanya dapat mengenal wujud Tuhan, sedangkan dalam tiga masalah pokok lainnya dapat diketahui manusia dengan adanya wahyu. Dengan demikian jelas bahwa bagi Asy'âriyyah fungsi terbesar terletak pada wahyu. Ketergantungan manusia terhadap wahyu sangat banyak, tanpa adanya wahyu manusia tidak dapat mengetahui kewajiban dan tidak dapat mengetahui yang baik dan yang jahat.

Mâtûridiyyah

Mâtûridiyyah dan Asy'âriyyah disebut juga golongan *ahl as-sunnah wa al-jamâ'ah*, tetapi dalam sistem kalamnya terdapat perbedaan dalam menempatkan kedudukan akal dan wahyu. Sementara itu Mâtûridiyyah terpecah pula menjadi dua golongan masing-masingnya mempunyai persepsi yang berbeda dalam menempatkan kedudukan wahyu dan akal untuk menjawab keempat persoalan terdahulu.

Kalam Mâtûridiyyah, sekurangnya ada dua tempat yang termasyhur; di Samarqan dan Bukhara. Tokoh di Samarqan bernama Abû Manshûr al-Mâtûridî sedangkan di Bukhara tokohnya bernama al-Bazdawî. Mâtûridiyyah Samarqand berpendapat hanya satu yang tidak dapat diketahui oleh akal yaitu butir keempat untuk itu diperlukan wahyu. Ketiga butir

lainnya dapat diketahui akal sebelum turunnya wahyu (Nasution, 1987:55).

Dalam hal tersebut, Mâtûridiyyah Samarqand sependapat dengan Mu'tazilah yang mengatakan; akal manusia mampu mengetahui Tuhan, kewajiban mengetahui Tuhan dan mengetahui yang baik dan yang jahat, namun kewajiban mengerjakan yang baik dan menjauhi yang jahat bagi Mu'tazilah dapat diketahui akal, tetapi bagi Mâtûridiyyah Samarqand diketahui dengan wahyu.

Sebagai dijelaskan al-Bazdawî (1963: 207) percaya kepada Tuhan dan berterima kasih kepada-Nya sebelum adanya wahyu adalah wajib dalam faham Mu'tazilah. Al-Mâtûridî dalam hal ini sefaham dengan Mu'tazilah. Demikian juga umumnya ulama Samarqand dan sebagian ulama Irak.

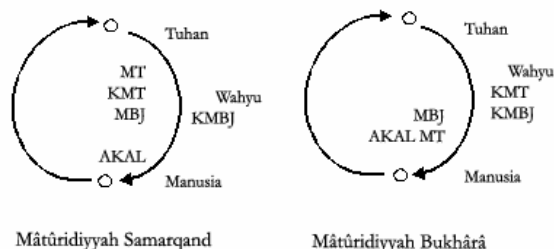
Dengan demikian dapat disimpulkan bagi Mâtûridiyyah Samarqand, akal manusia mampu me-ngetahui tiga butir persoalan tersebut. Tentang kewajiban menjalankan yang baik dan menjauhi yang jahat diketahui dengan wahyu. Kalau dibandingkan dengan Asy'âriyyah, daya akal bagi Mâtûridiyyah Samarqand lebih tinggi, baginya tiga yang diketahui akal tetapi bagi Asy'âriyyah hanya satu.

Adapun Mâtûridiyyah Bukhara (Bazdawî, 1963: 207), baginya hanya dua saja yang dapat diketahui akal, yaitu adanya Tuhan dan mengetahui yang baik dan yang jahat, sehingga tidak ada kewajiban bagi orang berakal sebelum adanya titah dari Allah melalui rasul-Nya, baik menyangkut kewajiban berterima kasih pada Allah maupun kewajiban melakukan yang baik dan meninggalkan yang buruk.

Lebih jauh lagi, menurut Abû 'Uzbah, ulama Bukhara berpendapat sebelum adanya rasul percaya kepada Tuhan tidaklah diwajibkan dan tidak percaya kepada Tuhan bukanlah dosa (Nasution, 1987: 91). Karena kewajiban mengetahui Tuhan dan kewajiban berbuat baik dan meninggalkan yang buruk hanya diketahui sesudah adanya rasul. Fungsi akal bagi Mâtûridiyyah Bukhara adalah untuk mengetahui kewajiban yang diterima dari wahyu.

Dibanding dengan Mâtûridiyyah Samarqand, daya akal bagi

Mâtûridiyyah Bukhara ini lebih kecil, karena Mâtûridiyyah Samarqand akal baginya mampu mengetahui tiga persoalan pokok dan Bukhara hanya dua saja. Tetapi kalau dibandingkan dengan Asy'âriyyah daya akal lebih tinggi.

Hasil analisa perbandingan antara Mu'tazilah, Asy'âriyyah, Mâtûridiyyah Samarqand dan Mâtûridiyyah Bukhara maka ternyata Mâtûridiyyah Samarqand lebih dekat dengan sistem kalam Mu'tazilah dan Mâtûridiyyah Bukhara lebih mendekati pemikiran Asy'âriyyah.

Catatan :

MT	:	Mengetahui Tuhan
KMT	:	Kewajiban mengetahui Tuhan
MBJ	:	Mengetahui kebaikan dan kejahatan
KMBJ	:	Kewajiban mengetahui kebaikan dan kejahatan

Dalam bentuk tabel dapat dilihat perbandingan fungsi akal dan wahyu antara aliran-aliran di atas sebagai berikut:

Penutup

Berdasarkan uraian di atas dapat diringkas sebagai berikut. Akal bagi Mu'tazilah mampu mengetahui Allah, kewajiban berterima kasih kepada Allah, mengetahui yang baik dan yang jahat dan kewajiban melaksanakan yang baik dan menjauhi yang jahat. Fungsi wahyu pada aliran ini hanya bersifat konfirmasi.

Asy'âriyyah memandang derajat akal lemah sekali, daya akal hanya mampu mengetahui Allah, sedang tiga butir lainnya dapat diketahui manusia lewat wahyu. Mâtûridiyyah Samarqand yang diketahui akal adalah mengetahui Allah, mengetahui kewajiban berterima kasih kepada Allah dan mengetahui yang baik dan yang jahat. Selain itu hanya dapat diketahui melalui petunjuk wahyu.

Mâtûridiyyah Bukhârâ memandang derajat akal dan wahyu berimbang, daya akal dapat mengetahui dua persoalan pokok yaitu mengetahui Tuhan dan mengetahui perbuatan baik dan jahat. Tetapi yang berkaitan dengan kewajiban berterima kasih kepada Tuhan dan kewajiban mengerjakan perbuatan baik dan menjauhi perbuatan jahat keduanya ini diketahui manusia dengan adanya wahyu. *)

IMÂN & KUFÛR

Pendahuluan

Pembicaraan tentang *imân* erat sekali hubungannya dengan akal dan wahyu. Imân berdasar pada wahyu disebut *at-tashdîq* (menerima sebagai kebenaran yang didengar). Imân berdasar pada akal disebut *al-ma'rifah* (mengetahui benar apa yang diyakini). Imân dalam *at-tashdîq* didasarkan pada pemberitaan dan *imân* dalam *al-ma'rifa*h didasarkan pada pengetahuan mendalam. Sehubungan dengan itu, pemikiran kalam yang memberi kedudukan lemah pada akal maka imannya dikategorikan *at-tashdîq*. Adapun pemikiran kalam yang memberi kedudukan tinggi akal manusia imannya dikategorikan *al-ma'rifah* atau *al-'amal* (Nasution, 1987: 89).

Manusia terdiri atas golongan *al-khawâsh* dan 'awwâm, hal serupa katagori atas imân seseorang, yakni imân orang *khawâsh* dan *imân* orang awam. Menurut 'Abduh bahwa yang mempunyai kesanggupan untuk mengetahui Tuhan dan alam gaib hanyalah orang *khawâsh*. Sedangkan orang awam, menurut pendapatnya, tidak mempunyai kesanggupan untuk itu dan harus bergantung kepada wahyu dan penjelasan dari golongan *khawâsh*. Oleh karena itu, *imân* bagi orang awam tidak sampai pada tingkatan *al-ma'rifah*, melainkan hanya sampai pada *at-tashdîq*. Iman orang *khawâsh* disebut sebagai *haqîqî-imân* (Nasution, 1987: 90).

Perbincangan tentang *imân* yang dikaitkan dengan kufûr

bermula dari adanya tuduhan kafir yang dilontarkan oleh kaum Khawarij kepada 'Alî ibn Abî Thâlib dan Mu'âwiyyah Ibn Abî Shafyân serta orang-orang yang terlibat atau dalam menerima hasil tahkîm. Persoalan ini selanjutnya berkembang menjadi persoalan yang penting dan mendapat porsi yang besar dalam kajian aliran-aliran ilmu kalam. Masalah ini menjadi amat penting, karena ia menentukan posisi seseorang, baik di dunia maupun di akhirat (Wensink, 1979: 37).

Menurut Asy'âriyyah, imân adalah at-tashdîq bi allâh yaitu menerima sebagai benar kabar tentang adanya Tuhan

Dari persoalan ini berkembang pula kepada persoalan kalam lainnya, seperti musyrik dan persoalan-persoalan tentang pelaku dosa besar; apakah masih tetap beriman atau tidak? Apakah akan kekal di neraka atau tidak? Juga tentang konsep iman dan persoalan-persoalan yang berkaitan dengannya, yaitu apakah imân itu bisa bertambah atau berkurang atau tetap?

Persoalan-persoalan ini merupakan tema-tema pembahasan kalam dalam Islam seperti Khawârij, Murjî'ah, Mu'tazilah, Asy'âriyyah dan Mâtûridiyyah. Oleh karena itu, bahasan ini untuk menelusuri dan mendeskripsikan kembali berbagai pendapat yang dikemukakan oleh aliran-aliran kalam tentang *imân* dan *kufûr* di atas.

Konsepsi Imân

Menurut Asy'âriyyah, imân adalah *at-tashdîq bi allâh* yaitu menerima sebagai benar kabar tentang adanya Tuhan (Nasution, 1986: 148). *At-tashdîq* ini adalah pokok, terdiri dari dua bagian; *al-qaul bi al-lisân* dan *al-'amal 'alâ al-arkân*. Barangsiapa menetapi imânnya hanya dengan *at-tashdîq al-qalb* adalah seorang mukmin, tetapi imannya kurang (*naqîsh*). Iman yang

sempurna adalah iman bersandarkan pada *at-tashdîq al-qalb, al-iqrâr bi al-lisân* dan *al-'amal 'alâ al-arkân* ('Imârah, 1991: 180).

Hal ini diperkuat as-Subqî (lihat an-Nasyâr, 1977: 277), menurutnya iman dengan pengertian *at-tashdîq* merupakan pandangan Asy'ârî, al-Baqillanî, Abû Ishâq dan murid-murid terkemuka Asy'ârî. Konsep imân menurut Asy'ârî ini menegaskan tiadanya penekanan yang kuat terhadap amal, karena menurut mereka seseorang yang telah membenarkan adanya Tuhan, sekalipun tidak melaksanakan perintah-perintah agama dan menghindari larangan-larangan agama tetap dinyatakan sebagai seorang mukmin.

Bagi Mâtûridiyyah Bukhara berpendapat bahwa akal tidak sampai pada kewajiban mengetahui adanya Tuhan, maka konsep iman tidak bisa mengambil bentuk al-ma'rifah dan al-'amal, tetapi harus merupakan *at-tashdîq.* Dengan demikian dapat kita lihat bahwa pendapat aliran Mâtûridiyyah Bukhara sama dengan pendapat yang dikemukakan Asy'ârî.

Al-Bazdawî (lihat Nasution, 1986: 148) memberi definisi iman dalam hati, diikrarkan lisan bahwa tiada Tuhan selain Allah dan tiada sesuatupun serupa dengannya. Dari definisi ini dapat diketahui bahwa al-Bazdawî lebih mempertegas pengertian iman, namun ia juga tidak memasukkan *al-'amal* dalam iman sebagaimana halnya dengan pendapat yang dikemukakan Asy'ârî.

Definisi imân yang telah dikemukakan di atas pada hakikatnya hampir sama yaitu dalam pengertian *at-tashdîq*, hanya ditambah *al-iqrâr* oleh al-Bazdawî.

 Khawârij

Adalah i'tiqâd dalam hati dan ikrar dengan lisan serta menjauhi segala dosa besar, imân menurut Khawârij (al-Bazdawî, 1963: 207). Bagi Khawarij imân harus meliputi aspek bathin (at-taâdîq) dan aspek lahir (*al-iqrâr* dan *al-'amal*). Konsep ini merujuk kepada Q.S. al-Furqân [35]: 68-69. Ayat ini menunjukkan bahwa pelaku dosa besar kekal di neraka; sama seperti menyekutukan Tuhan yang akan kekal di neraka. Hal ini menunjukkan bahwa

menjauhi dosa besar merupakan bagian dari imân. Pengertian dan ta'rîf imân di atas pada prinsipnya adalah ajaran pokok kaum Khawârij dalam masalah kalam.

Murji'ah

Imân adalah al-ma'rifah semata-mata, dan menurut Murji'ah, imân itu tidak bertambah dan tidak berkurang (Asy'ârî, 1969: 213). Alasan mereka tentang pendapatnya bahwa *imân* itu berarti al-ma'rifah karena Tuhan sendiri telah menyifati orang Yahudi sebagai orang yang tidak mengetahui Tuhan dengan semestinya, sebagaimana disinyalir dalam Q.S al-An'am [6]: 91. Murji'ah mengartikan ayat itu: "Mereka tidak mengetahui Tuhan dengan semestinya".

Di samping itu, Murji'ah juga berpendapat bahwa apabila manusia tidak mengetahui Tuhannya, tentu tidak menyembahnya, tidak dapat mengetahui para utusan-Nya, para malaikat, hari kebangkitan dan kitab-kitab yang diturunkan-Nya. Oleh karena itu, manusia untuk pertama kali memerlukan pengetahuan terhadap Tuhan, sehingga dengan demikian, pengetahuan (*al-ma'rifah*) merupakan pangkal keimanan (al-Bazdawî, 1963: 147).

Mâtûridî

Mâtûridî menyatakan Islam adalah mengetahui Tuhan dengan tidak bertanya bagaimana bentuk-Nya. Imân adalah mengetahui Tuhan dalam ke-Tuhanan-Nya. Al-ma'rifah adalah mengetahui Tuhan dengan sifat-Nya dan tauhîd adalah mengenai Tuhan dalam ke-Esaan-Nya.

Bagi Mâtûridiyah Samarqand, akal dapat sampai kepada kewajiban mengetahui Tuhan dan iman ti-dak cukup sekedar *at-tashdîq* (Nasution, 1986: 148). Dengan melihat rumusan iman itu tampak bahwa Mâtûridi juga tidak memasukkan *al-'amal* ke dalam iman sebagai komponen utama.

Mu'tazilah

Iman adalah *i'tiqâd fî al-qalb, iqrâr bi al-lisân* serta menjauhi dosa besar. Demikian definisi iman menurut Mu'tazilah (al-Bazdawî, 1963: 146). Ibrâhîm an-Nazm (lihat Asy'ârî, 1969: 304) berpendapat bahwa *imân* adalah menjauhi dosa besar. Sedangkan dosa besar merupakan dosa yang disertai ancaman menurut kita dan menurut Tuhan.

Umumnya, Mu'tazilah tidak memahami iman hanya sekedar at-tasdîq atau *al-ma'rifah*. Menurutnya, imân yang diperoleh melalui ma'rifah lazimnya lebih tinggi kedudukannya daripada imân yang dicapai lewat *tashdîq*. Namun hal ini saja tidak cukup, jika tidak melaksanakan kewajiban serta tidak meninggalkan dosa besar. Mereka beranggapan bahwa orang yang telah *ma'rifah* kepada Tuhan tetapi tidak melaksanakan perintah dan tidak menjauhi larangan-Nya bukan mukmin (Ibn Ahmad, 1965: 709).

Posisi 'amal dalam Mu'tazilah sangat dominan. Hal itu terbukti dengan adanya salah satu diantara lima prinsipnya (al-ushûl al-khamsah) yang berkaitan dengan 'amal, yakni al-manzilah bain al-manzilatain.

Karena itu, posisi 'amal dalam Mu'tazilah sangat dominan. Hal itu terbukti dengan adanya salah satu di antara lima prinsipnya (*al-ushûl al-khamsah*) yang berkaitan dengan *'amal*, yakni al-manzilah bain al-manzilatain. Dalam prinsip ini antara lain dikemukakan bahwa pelaku dosa besar tidak dianggap mukmin. Di samping itu, menurut Mu'tazilah 'amal merupakan bagian yang tak terpisahkan dari iman, berkurangnya amal akan berdampak pada berkurangnya imân seseorang.

Dengan melihat rumusan tersebut, maka jelas bahwa pengertian iman tidak hanya sekedar *tashdîq* dalam pengertian pasif, tetapi juga melibatkan *'amal shalih* secara aktif dengan

menjauhi dosa besar. Karenanya, Harun Nasution (1986: 147) menyatakan bahwa imân menurut Mu'tazilah bukanlah *tashdîq*, melainkan sesuatu hal yang lebih tinggi dari itu.

Catatan

Perbedaan berbagai aliran kalam tentang iman menyebarkan aliran tologib terbagi dua yakni bersamaan ada yang berseberangan dengan kalam Asy'ârî dan Mâtûridiyyah Bukhara. Bagi kalam Mu'tazilah dan Mâtûridî Samarqand, iman mestilah lebih dari sekedar *tashdîq*, yakni *ma'rifah* atau *'amal* (Nasution, 1986: 149).

Bertambah dan Berkurangnya Imân

Asy'ârî (lihat al-Bazdawî, 1963: 252) menyatakan bahwa iman itu bermakna at-tashdîq, karenanya *'amal* berada di luar *imân*, maka imân itu tidak pernah berkurang. Sedangkan Al-Gazâlî menyatakan bahwa apabila *imân* itu *tashdîq bi al-burhân* (pembenaran berdasarkan argumentasi), maka sulit digambarkan adanya imân bisa bertambah dan bisa berkurang. Apabila suatu keyakinan telah tercapai dalam bentuknya yang sempurna maka ia tidak akan bertambah. Sebaliknya, apabila *imân* tidak tercapai dalam bentuknya yang sempurna maka ia bukanlah keyakinan.

Pendapat yang sama juga dikemukakan oleh al-Juwainî, bila imân itu berarti *at-tashdîq* maka *at-tashdîq* itu tidak bisa bertambah dengan *at-tashdîq*, sebagaimana halnya ilmu tidak bisa bertambah dengan ilmu (al-Juwainî, 1950: 399-400). Iman adalah *ma'rifah* dengan hati, pengakuan dengan lisan dan pengamalan dengan anggota tubuh. Dalam memberikan alasan ini terlebih dahulu mengklasifikasikan iman kepada dua kategori, yakni yang pokok dan cabang. Iman yang pokok adalah hal-hal yang apabila ditinggalkan seseorang, ia akan menjadi kafir. Sedangkan yang cabang adalah hal-hal yang bila ditinggalkan seseorang, ia tidak dinyatakan kafir tetapi durhaka atau maksiat. Dalam konteks inilah bertambah dan berkurangnya iman itu terjadi, yakni dalam hal-hal yang bersifat cabang.

Kaum Mu'tazilah sesuai dengan prinsip al-manzilah bain al-manzilatain berpendapat bahwa imân bisa bertambah dan bisa berkurang. Hal ini berarti jika seseorang telah melakukan kemaksiatan maka imânnya itu berkurang; dan jika kemaksiatan itu tergolong dosa besar maka orang tersebut tidak lagi disebut mukmin. Sedangkan jika yang dilakukan itu dosa kecil, maka menurut sebagian Mu'tazilah, merupakan bagian dari iman, maka dengan berkurangnya amal akan berdampak pada berkurangnya iman.

Sementara itu, kata Mâtûridî Samarqand, iman tidaklah sekedar *tashdîq*, namun lebih dari itu. Hal ini sejalan dengan pendapat Mu'tazilah, di mana *imân* bisa bertambah dan bisa berkurang bahkan bisa hilang berganti dengan *kufûr*.

Konsep Kufûr

Pengertian *kufûr* tampaknya kebalikan dari imân. Konsep Asy'ârî tentang *kufûr* adalah tidak dimilikinya *tashdîq* (tidak membenarkan adanya Tuhan). Jadi kâfir adalah orang yang tidak mengakui adanya Tuhan. Adapun orang mukmin yang melakukan dosa besar menurut Asy'ârî tetap dikatakan mukmin, tidak kafir, tidak pula berada antara kafir dan mukmin. Bila orang seperti ini meninggal dunia sebelum taubat kepada Allah maka nasibnya kelak di akhirat terserah kepada Allah. Bila Allah berkehendak maka Allah akan mengampuninya dan ia masuk surga, dan bila tidak maka ia akan masuk neraka (Syahrastânî, 1967: 101).

Mâtûridî Bukhara, konsepsinya tentang iman sama dengan Asy'ârî. Berdasar mafhum *mukhâlafah*nya dapat dipastikan bahwa konsepsi *kufûr* menurut Mâtûridî Bukhara adalah sama dengan Asy'ârî (al-Bazdawî, 1963: 146).

Adapun Mu'tazilah, berdasar pada rumusan *imân*-nya: *ma'rifah*, *iqrâr* dan *'amal*, maka *kâfir* ialah tidak adanya ma'rifat dan amal (tidak mengakui adanya Tuhan serta tidak mengikuti perintah dan tidak menjauhi larangan-Nya). Terhadap orang yang ma'rifah bi allâh akan tetapi melakukan dosa besar, menurut Mu'tazilah sesuai dengan prinsip *al-manzilah bain al-manzilatain*, tidak dinamakan kafir dan tidak mukmin, akan tetapi fâsiq (Abu

Zahrah, t. t.: 222).

Adapun mengenai keberadaan orang tersebut kelak: tidak dapat dimasukkan ke dalam neraka karena tidak dikategorikan mukmin, dan tidak dapat dimasukkan ke dalam surga karena dikategorikan kafir. Karenanya, menurut Mu'tazilah, orang tersebut diletakkan pada tempat di antara kedua tempat tersebut. Oleh karena tempat tersebut tidak terdapat di akhirat, maka pelaku dosa besar mesti dimasukkan salah satu tempat di antara keduanya (surga dan neraka). Sesuai dengan prinsip Mu'tazilah yang mementingkan amal shalih, maka tempat pelaku dosa besar adalah neraka. Hal ini masih tetap dipandang adil sebab siksaan pelaku dosa besar itu lebih ringan jika dibanding dengan kafir (Syahrastâni, 1967: 48).

Mâtûridî Samarqand berpendapat bahwa kufûr adalah tidak adanya *ma'rifah bi allâh* (tidak mengakui adanya Allah), dan amal sendiri merupakan sesuatu yang berada di luar iman. Oleh karena itu, pelaku dosa besar masih tetap dianggap mukmin, bukan kafir. Mâtûridî juga menolak paham posisi menengah kaum Mu'tazilah (Nasution, 1986: 77).

Catatan

Dari uraian tentang konsepsi kufûr di antara berbagai pemikiran kalam di atas, dapatlah dinyatakan bahwa selain Mu'tazilah, tampaknya memiliki persepsi yang sama terhadap pelaku dosa besar, yakni tetap dikategorikan sebagai seorang mukmin, bukan kafir.

PERBUATAN MANUSIA

Pendahuluan

Bahasan sebelum ini, kehendak mutlak Tuhan, berimplikasi pada sumber perbuatan manusia. Sekurangnya, perbuatan manusia bergantung dalam tiga pokok masalah yang menjadi perbincangan hangat di kalangan ahli falsafah kalam. Tiga pokok masalah tersebut adalah: kehendak (*al-masyî'ah*), daya (*al-istithâ'ah*) dan perbuatan (*al-fi'l*).

Perbedaan pendapat di kalangan mutakallim berangkat dari adanya dua anggapan; manusia dipandang sebagai orang yang mempunyai daya yang besar dan bebas menentukan untuk melakukan perbuatannya, manusia mempunyai kebebasan dan kekuatan sendiri untuk mewujudkan perbuatan-perbuatannya. Faham ini dikenal dengan *Qadâriyyah* atau *Free Will* (Nasution, 1986: 102). Anggapan kedua mengatakan manusia tidak mempunyai kekuatan dan kekuasaan untuk berbuat sesuatu. Ia tidak punya daya, pilihan dan kehendak sendiri karena pada hakekatnya Tuhanlah yang menentukan dan berkuasa atas semua itu. Manusia berada pada keterpaksaan. Faham ini dikenal dengan faham Jabbâriyyah atau Predestination.

Berawal dari dua faham tersebut, bahasan ini mengungkap berbagai aliran dalam wacana kalam; Mu'tazilah, Asy'âriyyah, Mâtûridiyyah dan Jabbâriyyah sekitar perbuatan manusia. Apakah perbuatan itu secara hakiki berasal dari diri manusia atau Tuhan? Sebelum ulasan lebih lanjut, nampaknya perlu disimak bagan berikut ini:

Sistem kalam kebebasan yang menyatakan bahwa manusia mempunyai daya dan kehendak bebas untuk melakukan perbuatannya merupakan titik tolak Mu'tazilah. Tokoh Mu'tazilah, al-Jubbâ'i dan 'Abd al-Jabbâr berpendapat bahwa manusia sendirilah yang mewujudkan perbuatan-perbuatannya, baik ataupun buruk, taat atau durhaka pada Tuhannya. Perbuatan manusia (*al-masyî'ah*) bukanlah diciptakan Tuhan pada diri manusia, tetapi diciptakan oleh manusia sendiri. Perbuatan yang dimaksud ini adalah apa yang dihasilkan dengan daya yang bersifat baru (Nasution, 1986: 102). Abû Mûsâ al-Murdar (w. 226 H) berpendapat bahwa perbuatan-perbuatan manusia bukanlah diciptakan oleh Tuhan tetapi diciptakan oleh manusia itu sendiri (Syahrastânî, t.t.: 69).

'Amr Ibn Abû 'Utsmân al-Jâhizî (w. 256 H), seorang tokoh Mu'tazilah penganut faham naturalisme (hukum alam), berargumentasi tentang kebebasan kehendak manusia bahwa tiap-tiap benda materi mempunyai alamnya masing-masing. Dengan begitu, perbuatan-perbuatan jasmani manusia, menurutnya timbul sesuai kehendak alam, sehingga manusia sebenarnya timbul sesuai kehendak alam; sehingga manusia sebenarnya bebas dalam menentukan kemauan dan kehendaknya (Syahrastâni, t.t.: 75). Dalam terminologi lain disebut sebagai faham determinisme (Nasution, 1986: 49).

Perbincangan lebih jauhnya adalah ketika manusia melakukan perbuatan, apakah daya (*istithâ'ah*) yang ada dalam diri manusia untuk merealisasikan perbuatan tersebut sebagai daya manusia atau daya Tuhan?

Berangkat dari pendapat, "perbuatan manusia secara hakiki memang perbuatan manusia sendiri, maka daya yang ada itu dalam diri manusia sendiri", 'Abd al-Jabbâr menegaskan bahwa di dalam diri manusia hanya ada daya manusia yang diciptakan Tuhan dalam diri manusia, tidak ada daya Tuhan dalam realisasi perbuatan manusia. Sumâmah Ibn Asyras (w. 213 H) berpendapat bahwa daya berbuat bagi manusia terdapat dalam tubuh manusia sendiri, yaitu tubuh yang baik dan sehat lagi tidak

mempunyai cacat, maka daya itu tidak merupakan sesuatu di luar tubuh manusia (Syahrastânî, t.t.: 71).

Di lingkungan Mu'tazilah dikatakan, daya atau istithâ'ah yang ada dalam diri manusia untuk merealisasikan *al-masyîah* telah ada dalam diri manusia sebelum adanya perbuatan. Jadi sebelum manusia berbuat, telah tersedia dalam dirinya *istithâ'ah* yang telah diciptakan Tuhan.

Difahami bahwa kehendak (al-masyî'ah) dan daya (al-istithâ'ah) manusia bersumber dari diri manusia sendiri, tanpa adanya intervensi Tuhan

Ketika difahami bahwa kehendak (*al-masyî'ah*) dan daya (*al-istithâ'ah*) manusia bersumber dari diri manusia sendiri, tanpa adanya intervensi Tuhan, maka perbuatan (*al-fi'l*) manusia secara hakiki adalah perbuatan manusia sendiri. Implikasi yang timbul dari perbuatan baik dan buruk, taat dan durhaka pada Tuhan yang dilakukan oleh manusia menjadi tangung jawab manusia sendiri. Ia akan diganjar surga ketika melakukan kebaikan dan akan dibalas neraka ketika melakukan kejahatan, sesuai dengan terminologi Mu'tazilah tentang keadilan Tuhan. Sebagaimana firman Allah *Jazâ'an bimâ kânû ya'malûn* (…sebagai upah atas apa yang mereka perbuat) [QS. as-Sajdah {32} : 17].

Asy'âriyyah

Sebagai antitesis terhadap golongan Mu'tazilah, Abû Hasan al-Asy'ârî menyatakan bahwa perbuatan manusia bukanlah diwujudkan manusia, tetapi diwujudkan Tuhan, *al-masyî'ah* yang ada dalam diri manusia sebenarnya kehendak Allah (*masyî'ah allâh*), sebab manusia dengan kelemahannya banyak bergantung kepada kehendak dan kekuasaan Tuhan. Gagasan semacam

ini lebih dekat kepada faham Jabbâriyyah atau Fatalisme. Adapun istilah yang digunakan oleh Asy'ârî untuk menggambarkan hubungan perbuatan manusia dengan kehendak dan kekuasaan mutlak Tuhan adalah konsep *al-kasb*, (*acquisition*, perolehan).

Arti al-iktisâb menurut al-Asy'ârî adalah sesuatu itu terjadi dengan perantaraan daya yang diciptakan. Dengan demikian hal itu menjadi perolehan atau kasb bagi orang yang dengan dayanya perbuatan itu timbul (Asy'ari, 1969: II/221). Sesuatu itu timbul dari *al-muktasib* (*acquirer*, yang memperoleh) dengan perantaraan daya yang diciptakan (Asy'ari, 1965: 76) untuk perbuatan manusia yang diciptakan manusia dengan *al-kasb* (Asy'ârî, 1965: 71-72). Istilah diciptakan dan memperoleh, mengandung makna kompromi antara kelemahan manusia diperbandingkan dengan kekuasaan mutlak Tuhan dan pertanggung-jawaban manusia atas perbuatan-perbuatannya.

Kata-kata, "timbul dari yang memperoleh (*waqa'a min al-muktasib*)" menggambarkan kepasifan dan kelemahan manusia. Kasb atau perolehan mengandung arti keaktifan dan demikian tanggung jawab manusia atas perbuatannya, tetapi keterangan bahwa *kasb* itu ciptaan Tuhan, menghilangkan arti keaktifan itu, sehingga akhirnya manusia bersifat pasif dalam perbuatan-perbuatannya (Nasution, 1986: 107). Jadi, dalam faham Asy'ari perbuatan-perbuatan manusia dan juga kasb itu diciptakan Allah.

Al-Gazâlî sependapat dengan Asy'ârî bahwa perbuatan manusia diciptakan Tuhan. Begitu juga dengan daya yang ada dalam diri manusia untuk melakukan perbuatan tersebut. Walaupun dalam terwujudnya perbuatan tersebut harus ada dua daya, yaitu: daya Tuhan dan daya manusia, namun yang efektif tetap daya Tuhan, karena daya manusia tidak efektif (al-Ghazâlî, 1962:51)

Dalam gerak manusia (*harkat al-idtirâr*) dalam pandangan Asy'ârî (1965: 73-74) terdapat dua unsur; penggerak yang mewujudkan gerak secara hakekat adalah Allah (*al-fa'l lahâ 'alâ haqîqatihâ*) dan badan yang bergerak adalah manusia bukan Tuhan karena gerak membutuhkan ruang yang bersifat jasmani,

> **Pengertian Tuhan menciptakan perbuatan manusia adalah "Tuhanlah yang menjadi pembuat sebenarnya dari perbuatan-perbuatan manusia"**

sedangkan Allah tidak bermateri. *Al-Kasb* serupa dengan gerak terpaksa, juga mempunyai dua unsur pembuat dan yang memperoleh perbuatan. Pembuat sebenarnya dalam *kasb* adalah Tuhan sedang yang memperoleh perbuatan manusia.

Pengertian Tuhan menciptakan perbuatan manusia adalah "Tuhanlah yang menjadi pembuat sebenarnya dari perbuatan-perbuatan manusia". Arti "timbulnya perbuatan-perbuatan dari manusia dengan perantaraan daya yang diciptakan" adalah manusia sebenarnya merupakan tempat (*locus*) bagi perbuatan-perbuatan Tuhan (Nasution, 1986: 108). Oleh karena itu dalam teori *al-kasb* sebenarnya tidak ada perbedaan antara kasb dengan perbuatan manusia secara tanpa sengaja.

Al-Baqillânî (w. 403 H) sebagai pengikut Asy'-ârî, beliau berbeda dengan Asy'ârî. Ia berpendapat bahwa dalam penciptaan perbuatan, manusia mempunyai andil dalam mewujudkan perbuatannya yang merupakan sumbangan efektif, Tuhan hanya mewujudkan gerak (al-harakat) yang ada dalam diri manusia. Adapun sifat dan bentuk dari gerak tersebut seperti duduk berdiri dan berbaring dihasilkan oleh manusia sendiri. Gerak yang difahami sebagai genus adalah ciptaan Tuhan. Realisasi dari gerak duduk, berdiri dan berbaring merupakan spectes (*nau'*) dari gerak adalah perbuatan manusia, dapat difahami bahwa konsep *kasb* perspektif Baqillânî mempunyai efek pada gerak manusia.

Dalam pandangan al-Juwainî (419-478 H), daya yang ada pada diri manusia mempunayi efek yang terdapat antara sebab dan musabab. Wujud perbuatan bergantung pula pada sebab yang lain dan wujud sebab ini bergantung pula pada sebab yang lain lagi. Demikian seterusnya sehingga sampai pada sebab dari

segala sebab yaitu Tuhan (Nasution, 1986: 71-72).

Adapun daya untuk menciptakan perbuatan-perbuatan menurut Asy'ârî (1965: 93) adalah bukan dari diri manusia, karena manusia terkadang kuasa dan terkadang tidak. Selanjutnya ia berpendapat bahwa daya tidak terwujud sebelum adanya perbuatan; daya itu ada bersama-sama dengan adanya perbuatan dan daya itu hanya ada untuk perbuatan tersebut, karena orang yang dalam dirinya tidak ada daya ciptaan Tuhan, tidak bisa berbuat sesuatupun. Jadi, daya untuk berbuat sebenarnya bukanlah daya manusia, tetapi daya Tuhan. Dalam mewujudkan perbuatan yang diciptakan Tuhan itu, daya yang ada dalam diri manusia tidak terpengaruh (Syahrastânî, t.t.: 1/ 97).

Kehendak dan daya untuk berbuat, dengan demikian adalah kehendak dan daya Tuhan sendiri, bukan kehendak, daya dan perbuatan manusia.Konklusi dari pemahaman perbuatan manusia dalam terminologi Asy'âriyyah bahwa "perbuatan manusia secara hakiki adalah perbuatan Allah dan secara majazî sebagai perbuatan manusia". Semuanya itu melalui konsep *al-kasb* yang ditawarkannya.

Mâtûridiyyah

Perbuatan manusia adalah perbuatan yang diciptakan Allah, kata Abû Manshûr al-Mâtûridi. Perbuatan itu ada dua; pertama perbuatan Allah yang mengambil bentuk penciptaan daya (*îjâd*) pada diri manusia. Kedua, perbuatan manusia untuk mengambil bentuk pemakaian daya berdasarkan pilihan dan kebebasan. Daya itu diciptakan bersama-sama dengan perbuatannya, karenanya perbuatan manusia dikatakan ciptaan Allah. Perbuatan yang diciptakan itu diperoleh manusia melalui peran aktifnya dengan menggunakan daya ciptaan Tuhan. Seandainya perbuatan itu tidak dipergunakan, maka perbuatan pun tidak akan ada. Manusia bebas memilih. Oleh karena itu perbuatan manusia adalah perbuatan dalam arti yang sebenarnya hakiki, bukan dalam arti majazî (Nasution, 1986:112).

Berpegang pada pendapatnya bahwa daya adalah yang

Al-Bazdawi mengikuti faham kehendak mutlak Tuhan. Jadi, perbuatan manusia merupakan kehendak mutlak Tuhan (ada unsur terpaksa dalam ber-buat

diciptakan dalam diri manusia dan bahwa perbuatan manusia adalah perbuatan dalam arti yang hakiki, daya untuk berbuat itu tidak boleh tidak, mestilah daya manusia.

Al-masyî'ah difahami al-Mâtûridî sebagai kehendak untuk memilih dalam menggunakan daya. Ia mengatakan bahwa kemauan manusialah yang menentukan pemakaian daya, baik untuk kebaikan maupun untuk kejahatan. Al-Bazdawî, sebagai pengikut Mâtûridiyyah dalam merumuskan perbuatan manusia berangkat dari ayat al-Qur'ân (QS. ar- Ra'd [13]: 16) tidak ada pencipta selain Allah. Bertolak dari dua prinsip ini al-Bazdawî berkesimpulan bahwa perbuatan manusia itu diciptakan oleh Allah. Dia yang menghendaki perbuatan-perbuatan manusia dalam arti yang sebenarnya. Perbuatan Tuhan dalam hal ini adalah menjadikan perbuatan (*îjâd*), sedangkan perbuatan manusia adalah melaksanakan perbuatan yang dijadikan Tuhan tersebut (*fa'il*).

Al-Bazdawi mengikuti faham kehendak mutlak Tuhan. Jadi, perbuatan manusia merupakan kehendak mutlak Tuhan (ada unsur terpaksa dalam berbuat). Al-Bazdawi juga membawa konsep *ridâ* dan *mahabbah* artinya manusia melakukan perbuatan yang baik dan buruk berdasarkan kehendak Tuhan. Akan tetapi Tuhan hanya senang (*ridâ*) dan cinta (*mahabbah*) terhadap perbuatan yang baik, sedangkan dalam perbuatan yang buruk Tuhan tidak cinta (al-Bazdawi, 1963:42). Dalam hal ini al-Bazdawi memberikan kebebasan kepada manusia untuk memilih yang disenangi dan yang tidak disenangi Tuhan. Dalam faham Mâtûridiyyah daya yang ada pada diri manusia diciptakan bersamaan dengan realisasi perbuatan, bukan sebelumnya.

Dari keterangan di atas dapat difahami bahwa bagi golongan Mâtûridiyah, al-masyî'ah merupakan *masyî'ah allâh* sedangkan

daya al-istithâ'ah untuk melakukan perbuatan merupakan daya manusia, sehingga perbuatan yang dilakukan oleh manusia secara hakiki merupakan perbuatan manusia itu sendiri.

Jabbâriyyah

Kali pertama pelopor Jabbâriyyah adalah al-Ja'd ibn Dirhâm, lalu dipopulerkan oleh Jahm Ibn Safwân. Pokok ajarannya bahwa manusia tidak mempunyai kehendak. Kekuatan dan kekuasaan untuk berbuat sesuatu, ia tidak mempunyai pilihan. Manusia dipaksa untuk melakukan perbuatan yang telah digariskan oleh Tuhan.

Dari pandangan yang demikian, maka bagi golongan ini, kehendak (*al-masyî'ah*) merupakan *masyî'ah allâh* begitu juga daya (*al-istitha'ah*) merupakan daya Tuhan secara mutlak, sehingga perbuatan yang dihasilkan oleh manusia juga merupakan perbuatan Tuhan. Manusia secara *zâhir* terlihat memiliki kehendak dan kemampuan untuk melakukan perbuatan tetapi secara essensial semua itu digerakkan oleh Tuhan.

Penutup

Perbedaan pandangan yang terjadi antara berbagai falsafah kalam dalam mensikapi perbuatan manusia tidak terlepas dari pandangan-pandangan kalam lainnya di antara mereka. Ada dua golongan besar; golongan pertama berangkat dari pemahaman bahwa Allah tidak berkehendak mutlak, Allah dibatasi oleh sifat keadilan-Nya untuk memberikan pahala kepada yang berbuat baik dan memberi siksa kepada yang berbuat jahat, memberikan kebebasan manusia secara luas, sehingga mengambil konklusi bahwa kehendak, daya serta perbuatan manusia adalah berasal dari manusia itu sendiri secara hakiki.

Dalam memahami kebebasan yang ditawarkan Mu'tazilah tidak bisa difahami sebebas-bebasnya. Manusia dibatasi oleh hukum alam-sebagai pengejawantahan kehendak dan kekuasaan Tuhan--, karena manusia tersusun dari materi yang bersifat terbatas maka ia dengan sifat kemateriannya juga

terbatas.

Sedangkan golongan kedua berangkat dari kehendak mutlak Tuhan; bahwa manusia adalah makhluk yang lemah ia tergantung pada kekuasaan dan kekuatan Tuhan maka manusia tanpa kehendak, daya serta perbuatan, semua tergantung kepada Tuhan. *)

KEADILAN & KEHENDAK MUTLAK

Pendahuluan

Dalam sejarah pemikiran di dunia Islam, selalu terdapat perbedaan pola berpikir. Pada masa Nabi Muhammad SAW. di kalangan sahabat juga sering terjadi perbedaan, tetapi semua itu dapat diredam dengan masih turunnya wahyu dan masih adanya Rasulallah SAW di hadapan mata mereka.

Akan tetapi setelah Rasulullah SAW wafat, mulailah sedikit demi sedikit timbul gejolak perbedaan pendapat di kalangan para sahabat Nabi. Perbedaan diawali dengan soal kepemimpinan, siapakah khalifah setelah Rasulullah SAW.? Apa syarat-syaratnya? Jadi, bukan persoalan siapa Rasul atau Nabi setelah Muhammad SAW. wafat.

Peristiwa debat sengit dalam majlîs syûrâ terjadi baik dari kubu Ansâr ataupun Muhâjirîn, selain faksi-faksi lainnya, seperti faksi yang mengatasnamakan faksi 'Alî ibn Abî Thalib yang tidak terwakili menurut satu qawl, juga faksi 'Aus, Khajraz dan lain-lain di balai sidang Tsaqîfah Bani Sa'idah Madinah al-Munawwarah. Soal kepemimpinan ini senantiasa muncul sampai dengan peristiwa terbunuhnya 'Utsmân ibn 'Affân dan seterusnya. Gejolak perbedaan pendapat di antara kaum muslimin kala itu adalah dengan soal politik yang terus berkembang menjadi soal teologi, falsafat dan lain sebagainya.

Menelusuri perbedaan pendapat di kalangan kaum muslimin

dalam pemikiran, dapat terlihat melalui aliran-aliran yang begitu banyak, dalam satu riwayat disebutkan 73 golongan, walau menurut satu qaul riwayat itu da'îf. Di antara golongan itu: (1) Mu'tazilah, (2) Murji'ah, (3) Asy'âriyyah, (4) Mâtûridiyyah, (5) Qadariyyah, (6) Jabbâriyyah dan lain-lain. Dari berbagai aliran pemikiran dalam dunia Islam tersebut, satu persoalan yang dianggap penting adalah kehendak mutlak dan keadilan Tuhan. Soal inilah yang diurai dalam bahasan berikut.

Diyakini bahwa Allah SWT. itu ada. Dialah Sang Maha Pencipta, menciptakan segala sesuatu. Hanya kemudian apakah Dia (Allah SWT) juga yang menciptakan "khalaqa" tanpa ada campur tangan sedikitpun dari manusia?

Qadariyyah dan Jabbâriyyah

Persoalan kehendak mutlak dan keadilan Tuhan bisa difahami lebih lanjut apabila ditelusuri lebih dahulu beberapa persoalan di bawah ini. Pertama, diyakini bahwa Allah SWT. itu ada. Dialah Sang Maha Pencipta, menciptakan segala sesuatu. Hanya kemudian apakah Dia (Allah SWT) juga yang menciptakan "khalaqa" tanpa ada campur tangan sedikitpun dari manusia? Dengan kata lain manusia hanya seperti wayang dan Tuhanlah dalangnya (*Jabbâriyyah*), atau apakah Dia hanya menciptakan manusia, dan selanjutnya diserahkan kepada manusia. Apakah dia mau berbuat baik atau berbuat buruk, seluruhnya terserah kepada manusia dengan tidak ada campur tangan sedikitpun dari Allah SWT. Apakah dia mau kafir atau mukmin itu semua bukan urusan Allah SWT, tapi seratus persen adalah urusan manusia (*Qadariyah*).

Kedua, diyakini bahwa Allah SWT. itu sang maha pencipta yang maha adil. Keadilannya itu penuh dengan kasih dan sayang. Dalam arti kata, tidak mungkin Dia menciptakan sesuatu, setelah itu Dia dzalimi makhluk ciptaan-Nya. Dengan kata lain untuk apa Dia ciptakan kalau memang *natîjah* akhir hanya sekedar didzalimi

Inna allâh bizallâm li al-'ibâd. Namun dalam pada itu kita tidak dapat menutup mata adanya perbedaan pendapat Ulama para mutakallim dengan gambaran sebagai berikut:

ALIRAN	KEHENDAK	DAYA	PERBUATAN
Mu'tazilah	*Manusia*	*Manusia*	*Manusia hakiki*
Mâtûridiy yah Samarqand	*Manusia*	*Manusia*	*Manusia*
Mâtûridiy yah Bukhârâ	*Tuhan*	*Tuhan efektif Manusia ?*	*Tuhan hakiki Manusia* majazî
Asy'âriyyah	*Tuhan*	*Tuhan efektif Manusia tidak efektif*	*Tuhan hakiki Manusia* majazî
Jabbâriyyah	*Tuhan*	*Tuhan*	*Tuhan*

Ketiga, untuk merealisasikan keadilan tersebut, maka diadakanlah balasan, baik cepat maupun lambat, baik di dunia ini atau di akhirat dalam suatu alam. Dengan kata lain ada hidup sesudah mati dengan nasib masing-masing sesuai dengan amal perbuatannya masing-masing. Hanya saja para ulama, *mufakkirîn* selisih pendapat tentang kata alam itu? alam yang mana? (1) apakah perpindahan dari satu planet ke planet lain atau (2) dari satu dimensi ke dimensi yang lain?

Setiap orang Islam meyakini betul dia pasti kembali kepada Allah SWT., namun apakah kembalinya itu benar-benar bersatu dengan Allah SWT., atau kembalinya itu ke neraka atau ke surga? Ini menjadi perselisihan. Pokok soalnya pada ayat Al-Qur'ân: *innâ li allâh wa innâ ilaih raji'ûn* "Sesungguhnya kita adalah kepunyaan Allah dan pasti akan kembali kepada-Nya".

Pengertian kalimat *wa innâ ilaih râji'ûn* di sini apakah berarti *the end of the end* atau *the last of the last*, yakni akhir dari segala akhir, tidak ada lagi cerita apapun setelah itu, atau berarti akhir dari segala sesuatu itu adalah surga atau neraka? Kalau memang syurga atau neraka pengertiannya, lalu bagaimana dengan ayat seperti, kullu syai'in hâlikun illâ wajhah (al-Qashas: 88). *Kullu man 'alaihâ fân wa yabqâ wajh rabbik Dzû al-jalâl wa al-ikrâm* (ar-Rahmân: 26-27)

Ayat tersebut (*wa innâ ilaih raji'ûn*) mempunyai 2 (dua) pengertian; berasal dari Allah SWT (f*rom God, Allâh*) dan pasti kembali kepada Allah SWT (*the end*).

Dalam pandangan pakar hukum Islam, ayat tersebut terbagi dalam 2 (dua) bagian: ayat *Qath'î* dan ayat *zannî,* tetapi tidak dapat menutup mata adanya pendapat para mufakkir Islam yang mengatakan semua ayat yang ada dalam al-Qur'an itu semuanya bisa ditafsirkan atau ditakwilkan, walaupun oleh sebagian ahli syara' ayat itu adalah *qath'i* dengan pengertian tidak menerima takwil atau tafsir. Hal ini biasa saja terjadi karena berbeda dari sisi mana mereka memandang.

Hak menafsirkan atau menakwilkan suatu ayat, bukan haknya suatu golongan tertentu saja, akan tetapi juga hak semua golongan termasuk para ahli atom atau nuklir dan lain sebagainya. Semua mereka mempunyai hak untuk menginterpretasikan ayat atau mentakwilkannya

Disamping itu harus diingat, hak menafsirkan atau menakwilkan suatu ayat, bukan haknya suatu golongan tertentu saja, akan tetapi juga hak semua golongan termasuk para ahli atom atau nuklir dan lain sebagainya. Semua mereka mempunyai hak untuk menginterpretasikan ayat atau mentakwilkannya.

Dalam menelusuri masalah keadilan Tuhan, acapkali dihadapkan pada beberapa persoalan sebagai berikut :

Benarkah Allah SWT yang mahaadil, Maha-Kasih dan Maha Sayang akan menyiksa hamba ciptaannya sendiri ke dalam neraka jahanam yang panasnya beribu juta atau berjuta milyar kali lipat panasnya api dunia? Padahal kekuatan insan itu sudah dibatasi Allah SWT yang tidak mungkin sanggup menahannya?

Benarkah Allah SWT yang MahaAdil, Maha-Kasih lagi Maha Sayang akan menyiksa hamba-Nya yang hanya diberi kesempatan hidup di dunia dari 100 tahun atau 1000 tahun atau

7000 tahun paling panjang, lalu akan disiksa oleh Allah SWT yang Maha Adil, Maha Kasih lagi Maha Sayang bertrilyun-trilyun tahun lamanya hingga tiada mengenal batas? Apa makna khâlidan sebenarnya? Benarkah mengandung banyak arti? Lalu, apa hubungannya dengan ayat-ayat sebagai berikut : *kullu syai'in hâlikun illâ wajhah* (al-Qashash: 88). Kullu man alaihâ *fân wa yabqâ wajh rabbik Dzû al-jalâl wa al-ikrâm* (ar-Rahmân: 26-27) *wa innâ ilaih raji'ûn*. *Bism allâh ar-rahmân ar-rahîm*. Dan dalam hadis; *innâ rahmatî sabaqat gadabî man qâla lâ ilâh illâ allâh dakhala al-jannah hatta asy-syaithâna yaqûl lâ ilâh illâ allâh wa innî akhâf allâh rabb al-'âlamîn wa kaif hâdzâ?*

Akhirnya, apakah Allah SWT tidak tahu atau tidak kuasa untuk meluruskan hamba-Nya ke arah surga?

Bila jawabannya tahu dan mengetahui persis bahwa si fulan diciptakan sengaja hanya sekedar untuk menjadi penghuni api neraka yang pedih selama-lamanya dengan tidak ada akhir, apa mungkin Allah SWT yang Maha Adil, lagi Maha Kasih juga Maha Sayang akan berbuat sekejam itu?

Kalau tidak mungkin misalnya, lalu apa kira-kira akhir dari segala sesuatu? jawabannya adalah : *innâ li allâh wa innâ ilaih raji'ûn.*

Kita yakini betul bahwa Allah SWT itu berkuasa mutlak, namun apakah kemutlakannya itu disesuaikan dengan keadilan-Nya, *rahmân* dan *rahîm*-Nya, Maha Pengampun dan lain sebagainya, atau tidak? Qadariyyah mengatakan pasti disesuaikan, sedangkan Jabbâriyyah mengatakan tidak perlu disesuaikan, karena hal itu hanya akan mengurangi kekuasaan mutlak Tuhan belaka.

Sebenarnya masalah penyesuian ini sekali-kali bukan datangnya dari pihak luar, akan tetapi dari Allah SWT sendiri yang menyatakan demikian dalam al-Qur'an. Jadi, Allah SWT tetap berkuasa mutlak walaupun ada penyesuaian atau penyelarasan atas kehendak mutlak Allah SWT itu sendiri, bukan dari yang lain.

Semua perbuatan adil dengan arti kata adil yang seadil-adilnya, penuh kasih lagi sayang, tidak mungkin di dalamnya akan mengundang protes dari pihak manapun, dan apabila

Adanya suatu protes, bila dihubungkan dengan kehendak mutlak Tuhan dan keadilannya, itu mengundang suatu permasalahan yang rumit.

sesuatu perbuatan masih ada mengundang protes, tentu hal ini pasti masih ada sesuatunya, seperti: kemungkinan Dia tidak adil, kurang kasih dan kurang sayang. Kemungkinan Dia sudah adil, namun apa yang tampak sebenarnya bukan itu yang dimaksud, karena pemahaman si hamba terhadap Tuhan salah atau keliru.

Adanya suatu protes, bila dihubungkan dengan kehendak mutlak Tuhan dan keadilannya, itu mengundang suatu permasalahan yang rumit. Suatu contoh saja misalnya: Seorang masuk surga, tapi tempatnya tidak setinggi yang lainnya, karena dia mati masih kecil, lalu dia katakan: Ya … Tuhanku! Seandainya Engkau tidak matikan aku kala aku masih kecil, sungguh aku akan sederajat dengan orang-orang itu. Satu orang lagi masuk surga, tapi tempatnya tidak setinggi tempatnya para ahli Badr atau para syuhada Uhud, lalu ia katakan: Ya.. Tuhanku! Seandainya Engkau hidupkan aku semasa dengan Rasulullah SAW, tentu akupun akan menjadi ahli Badr dan lain sebagainya. Kenapa Engkau tidak ditakdirkan aku seperti mereka padahal Engkau kuasa untuk itu?

Seseorang masuk neraka karena dia beragama selain Islam misalnya, lalu ia berkata: Ya.. Tuhanku seandainya Engkau tidak takdirkan aku lahir di tengah-tengah golongan orang tuaku yang kafir itu, tentu akupun akan termsuk orang yang beriman seperti mereka yang Engkau lahirkan ke dunia di tengah-tengah golongan orang tuanya beriman kepada-Mu?

Kata seorang lagi; Seandainya Engkau wafat-kan aku terburu-buru sedang aku dalam keadaan kafir, dan Engkau wafatkan aku sedang aku dalam keadaan beriman dan beramal shalih, aku yakin Engkau kuasa untuk itu, tentu nasibku tidak seperti ini, dan pasti aku bernasib baik seperti layaknya orang-

orang yang Engkau wafatkan dalam keadaan beriman dan beramal salih.

Lalu apa kata Syaitan; Ya .. Tuhanku! Engkau Maha Tahu, dan aku yakin bahwa Engkau mengetahui persis bahwa Engkau ciptakan aku ini adalah sengaja khusus untuk menjadi Syaitan/penghuni neraka, lalu apa tidak lebih baik ya..Tuhanku seandainya Engkau tidak jadikan aku sebagai makhluk, kalau memang makhluk itu hanya sekedar berupa Syaithan/penghuni neraka?

Seorang yang bukan nabi atau rasul, akan berkata: Ya Tuhanku! betapa baiknya nasibku seandainya Engkau lahirkan aku ke dunia menjadi seorang nabi atau rasul.

Selanjutnya; Ya .. Tuhanku! Apabila memang ini adalah sudah benar-benar merupakan unsur ke-sengajaan-Mu menjadikanku sebagai makhluk syaitan yang pekerjaan/tugasnya khusus yang Engkau bebankan kepadaku ini tidak mendapat pahala atau ganjaran yang baik/surga? Yaitu sebagai hamba Allah yang telah siap selalu ta'at melaksanakan tugasnya dengan baik dan benar.

Seorang yang bukan nabi atau rasul, akan berkata: Ya Tuhanku! betapa baiknya nasibku seandainya Engkau lahirkan aku ke dunia menjadi seorang nabi atau rasul. Yang lain berkata pula; Ya.. Tuhanku! kenapa Engkau lahirkan aku ke dunia ini dalam keadaan hina-dina, faqir miskin, cacat, sedang ayah dan ibuku juga demikian, kenapa ya.. Tuhanku! Apa salahku? Sedangkan akupun berkeinginan juga dilahirkan di tengah-tengah orang kaya, ayah-ibuku raja, presiden, jutawan, milyarder, ulama dan tidak cacat, tapi kenapa Engkau lahirkan aku ke atas dunia ini seperti ini? Atas dasar apa? Pasti Engkau mem-punyai alasan yang tepat dan masuk akal, namun sayang sepertinya Engkau tidak berterus terang? Apakah ini kebodohanku dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an?

Ada lagi yang berkata dan bertanya-tanya penuh misteri, dengan katanya; Apa yang Engkau maksudkan dengan catatan-

catatan-Mu di *lauhul mahfuz* itu? Apakah hanya merupakan hukum jabbarî (paksaan) atau hanya sekedar hukum kausalitas yang mempunyai sebab akibat, yaitu: Barang siapa berbuat ini, maka balasannya adalah ini, dan barang-siapa yang berbuat itu, maka balasannya itu, dan lain sebagainya (bukan *jabbarî*).

Si fulan pasti masuk surga, apabila ia berbuat 'amal shâlih yang disertai *imân* dan *ikhlâsh*?. Sebaliknya, si fulan yang lain pasti masuk neraka apabila ia berbuat amal jahat, tidak beriman, tidak bertaubat dan lain sebagainya.

Kata orang tersebut selanjutnya; Ya.. Tuhanku! Kami tahu bahwa ini adalah rahasia-Mu, tapi apa tidak lebih baik bila Engkau memberitahukannya kepada kami dalam al-Qur'an atau barangkali semua ayat-ayatnya sudah ada dalam al-Qur'an, hanya penafsiran kami-kami ini sajalah yang salah, ya... Tuhanku! Berikanlah ilham kepadaku agar tersingkap rahasia kesemuanya ini, yang mana akhirnya kami bisa mengambil suatu kesimpulan bahwa Engkau adalah ada (*maujûd*); pencipta seluruh makhluk (*al-khâliq*); adil, bijaksana, tidak mungkin zâlim; Maha Pengasih lagi Maha Penyayang yang tiada tara; Maha Pengampun atas segala dosa, walau sebesar apapun dan berupa apapun dosa tersebut; dan lain sebagainya dengan penuh Maha Kesempurnaan dan tak ada bandingnya, dengan tidak kurang berupa apapun walau sedikit sekalipun.

Kamipun tahu ada ayat yang mengatakan *syadîd al-'iqâb*, namun *al-'iqâb* di sini tidak mungkin bertentangan dengan sifat kasih dan sayang-Mu, Maha Pengampun, dan lain sebagainya.

Dan kamipun yakin betul sepertinya seandainya saja makhluk-makhluk yang banyak berbuat dosa, maksiat dan aniaya, semuanya tidak mungkin bisa mereka lakukan bila Engkau sendiri tidak menjadikan mereka berbagai makhluk berupa apapun, dan karena hal ini semuanya sudah terjadi, maka hal ini pasti Engkau Maha Mengetahui apa yang Engkau kehendaki dan yang pasti Engkau tidak mungkin dzâlim, terlebih-lebih lagi Engkau adalah *gafûrun rahîm*, *al-wadûd*, *ar-ra'ûf ar-rahîm* dan lain sebagainya.

Oleh karena itu apabila Engkau akan siksa juga mereka, pasti dengan cara-cara yang lemah lembut dan sifatnya mendidik

ke arah keinsyafan menuju bersatunya atau kembalinya kepada/ bersama Yang Maha Kasih lagi Maha Sayang serta pengampun yang tiada tara, dengan kata lain berasal dari Allah dan terakhir sekali dari semua perjalanan hidup makhluk-Nya ini adalah kembali kepada-Nya, sesuai dengan firman-Nya itu sendiri : *innâ li allâh wa innâ ilaih raji'ûn.*

Bagi barangsiapa yang belum bisa memasrahkan diri/jiwanya benar-benar kepada Allah SWT., maka dia akan selalu mendapat arahan-arahan, didikan-didikan, pelajaran-pelajaran dari Allah SWT. selama dalam perjalanan hidupnya menuju Yang Maha Kasih lagi Maha Sayang, yang selalu dirindukan oleh semua makhluk-Nya yang telah sadar kemana dia akan kembali, sebagaimana firman Allah SWT: *ya ayyatuhâ an-nafs al-muthmainnah irji'î ilâ rabbik râdiyatan mardiyyatan fâ-adkhulî fî 'ibadî wa adkhulî jannatî* (QS. Al-Fajr [89]: 30). *Illâ man atâ allâh bi qalbin salîm* (QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 89).

Kembali kepada persoalan Qadariyyah dan Jabbâriyyah seperti tersebut di atas, sebenarnya hal ini stressing masalah adalah persoalan *af'al al-'ibâd* yakni siapakah yang menciptakan perbuatan manusia itu? Qadariyyah menjawab; manusia itu sendiri yang menciptakannya, sedang Jabbariyyah sebaliknya, semua mempunyai dalil masing-masing yang tiada berujung.

Kehendak Mutlak Tuhan Mu'tazilah

Di antara kolompok kaum muslimin yang banyak menggunakan *al-'aql* (rasio) adalah kaum Mu'tazilah, walaupun mereka juga masih tetap memakai nash? al-Qur'an dan juga hadis yang tidak bertentangan dengan akal. Faham ini dipelopori Wâsil ibn 'Athâ. Di antara gagasannya yang terkenal adalah *manzilah bain manzilatain*. Ide itu salah satu dari *ushûl al-khamsah*. Artinya, orang yang berdosa besar itu bukanlah mukmin dan bukan pula kafir, tapi menduduki posisi antara keduanya. Dia tidak setuju dengan pendapat gurunya Hasan al-Bashrî (Sunni), lalu dia pergi dan mengadakan I'tizâl (memisahkan diri).

Dalam menghadapi persoalan siapakah yang menciptakan perbuatan manusia, Mu'tazilah sejalan dengan Qadariyyah, firman Allah SWT : *wa qul al-haq min rabbikum faman syâ'a fa al-yu'min wa man syâ'a fa al-yakfur* (QS. Al-Kahfi [18]: 28): A*wa-lammâ asâbatkum mushîbah qad asabatkum mitslaihâ qultum anna hâtî qul hua min 'indî anfusikum inna allâh 'alâ kulli syai'in qadîr.*

Permasalahan kafir dan mukmin sepenuhnya diserahkan kepada manusia itu sendiri, selanjutnya dalam surat Alû 'Imrân ayat 165 jelas dikatakan bahwa musibah yang menimpa kaum muslimin pada waktu peperangan Uhud adalah disebabkan dari kesalahan kaum muslimin itu sendiri, bukan dari Allah SWT

Dalam Surat al-Kahfi tersebut, jelas permasalahan kafir dan mukmin sepenuhnya diserahkan kepada manusia itu sendiri, selanjutnya dalam surat Alû 'Imrân ayat 165 jelas dikatakan bahwa musibah yang menimpa kaum muslimin pada waktu peperangan Uhud adalah disebabkan dari kesalahan kaum muslimin itu sendiri, bukan dari Allah SWT, sebab ingat sebelum peristiwa Uhud, kaum muslimin pernah menang yaitu dalam peperangan Badr.

Dengan kalimat lain kaum mu'tazilah juga Qadariyah berkata bahwa manusialah yang menciptakan perbuatannya, bukan Tuhan, dan dari situlah terbentuknya nasib manusia yang berupa balasan, bukan ditetapkan Tuhan sebelum berbuat/bukan ditetapkan sejak zaman azali.

Selanjutnya barangkali dalam hal ini ada baiknya bila kita telusuri suatu pendapat yang mengatakan bahwa kehidupan yang telah lalu, yaitu di suatu alam sebelum ke alam dunia ini, yang jelas ada di suatu alam sebelum ke alam dunia ini, dan hasil perbuatan seseorang di suatu alam tadi, akan dirasakan hasilnya pada waktu setelahnya nanti, yaitu di suatu alam setelah alam

tersebut yaitu alam dunia sekarang ini. Oleh karena itu nasib manusia tidak ada yang sama di atas dunia ini antara yang satu dengan yang lainnya disesuaikan dengan hasil perbuatannya yang dahulu, demikian pula dicoba lagi oleh Allah SWT. di alam berikutnya seperti di alam sekarang ini, yang hasilnya nanti akan dirasakan oleh masing-masing di alam nanti setelah alam sekarang ini, dan begitulah seterusnya sampai dengan dia menjadi seorang hamba Allah yang benar-benar suci bersih, ikhlas ridla dan diridlai oleh Allah SW, bisa diterima di sisi-Nya, yakni berasal dari Allah SWT dan terakhir sekali kembali kepada Allah SWT, bukan kepada makhluk-Nya seperti neraka, tapi akhir dari segala yang akhir adalah *wa ilaih râji'ûn*, damîr "hu"-nya ini adalah Allah SWT, bukan makhluk-Nya.

Bila mengikuti faham Murji'ah, maka ayat-ayat hukum seperti hukum potong tangan bagi yang mencuri, hukum rajam bagi yang berzina, hukuman bayar kifarat dan lain-lain yang banyak tersebut dalam al-Qur'an, tak ada gunanya lagi, karena semua kesalahan, hukumannya akan ditangguhkan sampai di hadapan Tuhan.

Murji'ah

Yang paling penting dalam setiap persoalan dosa adalah iman, demikian pendapat Murji'ah. Dosa tidak apa-apa kalau sudah ada iman di dada. Berbuat baik tidak berguna kalau sudah ada kekafiran di dada. Masuk surga atau neraka, semuanya itu diserahkan kepada Allah SWT.

Sirajuddin Abbas dalam bukunya 'Itiqad Ahl as-Sunnah wal Jamâ'ah (h. 170) mengungkapkan bahwa bila mengikuti faham Murji'ah, maka ayat-ayat hukum seperti hukum potong tangan bagi yang mencuri, hukum rajam bagi yang berzina, hukuman bayar kifarat dan lain-lain yang banyak tersebut dalam al-Qur'an, tak ada gunanya lagi, karena semua kesalahan, hukumannya akan ditangguhkan sampai di hadapan Tuhan. Ini persepsi yang salah dari kaum Murji'ah menurut faham ahl al-sunnah wa al-jamâ'ah.

Asy'âriyyah

Kaum Asy'âriyyah sebenarnya hampir mirip dengan faham Jabbâriyyah. Hanya saja, kaum Asy'âriyyah sepertinya ingin membuat jalan tengah seperti katanya bahwa perbuatan yang timbul dari manusia dengan perantaraan daya yang diciptakan Tuhan.

Jadi perbuatan itu timbul dari manusia, yang mana manusia itu sendiri mempunyai daya, dan daya itu sendiri diciptakan oleh Tuhan. Adapun tokoh-tokohnya antara lain: al-Asy'ârî, al-Juwainî, al-Baqillânî, al-Gazâlî dan lain-lain.

Mâtûridiyyah

Aliran ini dipimpin oleh Abû Manshûr Muhammad Ibn Mahmûd al-Mâtûridî, lahir di Samarqand. Dalam soal perbuatan manusia itu sendirilah yang mewujudkan perbuatannya, namun Mâtûridiyyah Bukhârâ hampir berdekatan dengan faham Asy'âriyyah.

Al-Bazdawî, tokoh Mâtûridî Bukhârâ berpendapat: manusia berbuat baik dan buruk itu adalah atas kehendak Allah, tetapi selamanya Allah itu ridâ, dengan kata lain manusia itu berbaik-baik atas keridlaan Tuhan, namun jika manusia itu berbuat buruk tidak akan diridai-Nya, meskipun atas kehendak-Nya juga, hal ini sesuai ayat al-Qur'an surat al-Takwîr [81] ayat 29: W*a tasyâ'ûn illâ an yasyâ' allâh rabb al-alamin*.

Keadilan Tuhan

Masalah "Hurriyah al-Insân" dan "Kekuasaan Mutlak Tuhan" sangat berkaitan erat dengan persoalan "Keadilan Tuhan". Karenanya penting untuk melihat beberapa pandangan dari aliran pemikiran dalam Islam yang berbicara soal ini.

Mu'tazilah

Pemikiran Mu'tazilah terkenal dengan lebih mengutamakan

akal dan kebebasan manusia. Dalam hal ini mereka melihat keadilan Tuhan dari sudut pandang rasio dan kepentingan manusia. Menurut Mu'tazilah semua makhluk lain diciptakan sengaja untuk kepentingan umat manusia, dan berbuat sesuatu pasti mempunyai akal yang sempurna. Jika dia berbuat sesuatu pasti mempunyai kepentingan yang baik buat dirinya atau orang lain, sedang Tuhan berbuat tidak untuk kepentingan dirinya, tapi untuk kepentingan maujud lain, selain dia.

Karena itu Tuhan tidak mungkin berbuat dzalim dan tidak menginginkan kedzaliman. Manusia mempunyai kebebasan dan kesanggupan untuk melakukan segala perbuatan dan bertanggung jawab atas perbuatannya itu, untuk itu pantaslah kalau diberi pahala atau siksa, sebab perintah dan larangan-Nya masih dalam kesanggupan manusia. Berdasarkan keadilan Tuhan, Tuhan tidak mungkin menyalahi janji, yaitu memberi pahala bagi orang mukmin dan memberi siksa kepada orang yang zalim.

Murji'ah

Bila ditinjau dari sisi keimanan seseorang dan menyerahkan hukuman orang yang berdosa besar kepada Allah, maka pemikiran Murji'ah sejalan dengan pemikiran Jabariyah. Menurut Murji'ah dikatakan bahwa orang yang berdosa besar bukan kafir karena masih mengucapkan dua kalimah syahadat, karena itu dikategorikan mukmin dan tidak kekal dalam neraka, dan berhak masuk surga dengan keimanannya itu.

Asy'âriyyah

Allah adalah hakim yang tertinggi dan mulia. Dialah yang mempunyai hukum. Dia pula berhak bebas menentukan hukum atas sekehendak-Nya. Bila Dia mau, Dia boleh memasukkan orang kafir ke surga dan orang mukmin ke neraka, walaupun sepertinya tidak adil menurut pandangan manusia. Semuanya adalah adil di sisi Allah karena hanya Allah sajalah yang tahu makna segala sesuatu, sedang manusia terbatas

pengetahuannya. Upah (pahala) yang diberikan Tuhan hanyalah merupakan rahmat dan hukuman yang ditimpakan kepadanya tetap merupakan keadilan-Nya. Keadilan bagi faham Asy'ariyah adalah keadilan Raja yang absolut.

Mâtûridiyyah

Aliran ini mempunyai banyak kesamaan dengan Mu'tazilah seperti dalam soal sifat baik dan buruk terdapat pada tiap perbuatan manusia itu sendiri. Kekuasaan manusia mempunyai pengaruh pada perbuatannya, dan juga Tuhan tidak akan mungkin menyalahi janji, dan semua perbuatan Tuhan adalah perbuatan yang baik dan terbaik.

Selanjutnya menurut aliran Mâtûridiyyah Samarqand bahwa perbuatan manusia adalah bukan perbuatan Tuhan, tetapi perbuatan manusia itu sendiri. Oleh sebab itu manusia tetap akan dihukum atas perbuatannya yang dikehendakinya karena bukan paksaan. Akan tetapi karena kebebasannya itu sendiri yang diberikan Tuhan kepadanya. *)

BIBLIOGRAFI

Ahmad, Hanafi. 1974. *Theologi Islam*. Jakarta. Bulan Bintang.

Ahmad, Qadî 'Abd al-Jabbâr Ibn. 1965. *Syarh al-Ushûl al-Khamsah.* Edit. 'Abd al-Karim 'U?mân. Kairo: Maktabah Wahbah.

al-Amîn, al-Imâm as-Sayyid Muhsin. 1986. *A'yân as-Syî'ah.* Beirut: Dâr al-Ma'ârif li al-Mathba'at.

Amîn, Ahmad. [t.t.]. *Duhâ al-Islâm*. Cet. VII. Jilid II. Al-Qâhirah: Makatabah an-Nahdah al-Misriyyah.

_______. 1936. *Duhâ al-Islâm*. Juz III. Maktabah al-Nahdiyat al-Misriyah. Kairo.

_______. 1965. *Fajr al-Islâm*. Maktabah an-Nahdah al-Misriyah. Mesir.

Annan, Abdullah. 1993. *Gerakan-gerakan yang Mengguncang Dunia Islam (Sejarah Awal Perpecahan Umat)*. Cet. I. Penterj. Shaleh Mahfudz dari al-Saurah 'alâ al-Islâm. Surabaya: Pustaka Progressif.

'Askarî, Najm ad-Dîn al-Syarîf. [tt.] *'Alî wa al-Khulafâ.* Matba'ah Adab.

al-Asy'ârî. Abû al-Hasan 'Alî ibn Ismâ'îl. [t.t.] *Al-Ibânat 'an Ushûl ad-Diyânah*. Iradah at-Taba'ah al-Muniriyah. Al-Azhar.

_______. 1344 H. *Risâlat fî Istihsân al-Khaud fî 'Ilm al-Kalâm*. Majlis Dairat al-Ma'arifal -Nizhamiyah. Heiderabad. India.

_______. 1965. *al-Luma' al-Adillat*. an-Nahdah. al-Qahirah.

_______. 1969. *Maqâlât al-Islâmiyyîn wa ikhtilâf al-Mushallîn.* Konstantinopel: Matba'ah ad-Daulah.

al-Azhâr, As Syarîf. 1989. *Bayân al-Lil Nâs.* Matâba'ah Al Azhar.
Azra, Azyumardi. 1995. "Syi'ah di Indonesia: Antara Mitos an Realitas", dalam *Ulumul Qur'an 4* (VI). Jakarta: LSAF.
Badawî, 'Abd al-Majîd Abû al-Futûh. 1988. *at-Tarîkh as-Siyâsî wa al-Fikr*. Cet. II. Al-Mansurah: Dâr al-Wafa.
al-Bagdâdî, Abd al-Qâhir ibn at-Taher ibn Muhammad. [t.t.]. *Al-Farq Bain al-Firâq.* Muhammad Ali Shabih. Kairo.
Al-Bahî, Muhammad. 1985. *Pemikiran Islam*. Risalah. Bandung.
al-Bazdawî, Abû al-Yusr Muhammad. 1993. *Kitâb Ushûl ad-Dîn.* Editor Hans Peter Linss. Kairo: Isa al-Babi al-Halabi.
Boer, T. J. De. [t.t.]. *The History of Philosophy in Islam*. Dover Publications. New York.
Brockelmann, Carl. 1949. *History of the Islamic Peoples*. Cetakan Pertama. London: Lund Humphries.
Dabashi, Hamid. 1995. "Shi'i Islam, Modern Shi'i Thought" dalam John L. Eposito. 1995. *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. Jilid IV. Oxford: Oxford University Press.
Dahlan, Abd. Aziz. 1987. *Sejarah Perkembangan Pemikiran dalam Islam.* Jakarta: Beunebi Cipta.
Dasuqî, Farûq. 1984. *al-Qadâ' wa al-Qadar fî al-Islâm*. Cet. I. Dâr al-Da'wah. al-Iskandariyah-Mesir.
Dewan Redaksi Ensiklopedia Islam. 1994. Ensiklopedi Islam. Cet II. Jilid V. Jakarta: PT. Ichtra Baru van Hoeve.
Fakhry, Majid. 1986. *A History of Islamic Philosophy*. alih bahasa oleh R. Mulyadhi Kartanegara, Sejarah Filsafat Islam. Pustaka Jaya. Jakarta.
Faruh, 'Umar. T*arîkh al-Fikr al-Ghazâlî Ilâ Ayyâm Ibnu Khaldûn*. Dâr al-'Ilm. Beirut. 1972.
al-Gazâlî. 1962. *Al-Iqtishâd fî al-I'tiqâd*. Kairo: Dâr al-Fikr.
al-Gurâbî, 'Ali Musthafâ. 1958. *al-Firâq Islâmiyyah*, Al Azhar Cairo-Mesir.
_______. [tt.] *Târikh al Firâq al-Islâmiyyah.* Muhammad Ali Sabih. Mesir.
Gibb, H. A. R. dan J. H. Kramers. 1961. S*horter Encyclopedie of Islam.* Leiden. E.J. Brill.
Hamka. 1974. *Antara Fakta dan Khayal "Tuanku Rao"*. Jakarta: Bulan Bintang.

Hanafi, Ahmad. 1990. *Pengantar Filsafat Islam*. Bulan Bintang. Jakarta.

Hasan, Hasan Ibrahim. 1965. *Târîkh al-Islâm as-Siyâsî wa ad-Dîn wa as-Saqâfah wa al-Ijtimâ'î*. Juz III. Maktabah al-Nahdiyah al-Misriyah. Kairo.

Hashem, O. 1989. Saqiyah: *Awal Perselisihan Umat.* Cet. II. Jakarta, Yapi.

Hâsyimî, Muhammad Kâmil. 1989. *Hakikat Akidah Syî'ah*. Penterj. H.M. Rasyidi dari Aqîdat al-Syî'ah fî Mîzan.

Hazm, M. Ibn. 1374 H. *Al-Fashl fî al-Milal wa al-Ahwâ' wa an-Nihal.* al-Qahirah.

Hodgson, M. G. S. 1965. *Ensiklopedia of Islam.* Leiden: E.J. Brill.

'Imarah, Muhamamad. 1991. Tayyârat al-Fikr al-Islâmî. al-Qahirah: Dar al-Syuruq.

Jabbâr, al-Qâdî 'Abd. 1965. *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*. Kairo: Maktabah Wahbah.

Jâlî, Ahmad Muhammad Ahmad. 1408. *Dirâsât 'an al-Firâq fî Târîkh al-Muslimîn: al-Khawârij wa asy-Syî'ah.* Cetakan II. Saudi Arabia" Markaz Al-Malik Faisal li al-Buhus wa ad-Dirâsât al-Islâmiyah.

al-Jalinir, Muhammad as-Sayyid. 1981. *Qadiyyât al-Khair wa asy-Syarr fî al-Fikr al-Islâmî*. Cet. II. Dâr al-'Ulûm. Cairo.

Jâr Allâh, Zuhdi. 1974. *al-Mu'tazilah*, Beirut: al-Ahliyat al-Nasyral Fauzi.

al-Juwainî. *asy-Syâmil fî Ushûl ad-Dîn*. Iskandariyah: al-Ma'arif.

Khaldûn, Ibn.[tt]. *Muqaddimah*. Kairo : Al-Halabi.

Khallikhan, A. Ibn. 1949. *Wafâyât al-A'yân*. Al-Qahirah.

Ma'arif, A. Syafii. 1995. *Peta Bumi Intelektualisme Islam di Indonesia*. Mizan. Bandung.

Madjid, Nurcholis. 1984. *Khasanah Intelektual Islam*. Bulan Bintang. Jakarta.

______.dkk. 1994. *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Yayasan Paramadina. Jakarta.

Madkur, Ibrahim. 1119 H. *Fî al-Falsafah al-Islâmiyyah, Manhaj wa Tathbîqah, Mesir.* Dâr al-Mâ'arif.

Majid, Abd al-Mu'min. 1978. *Târîkh al-Hadârah al-Islâmiyyah fî al-'U?ûr al- Wusthâ*. Maktabah al-Banjalu al-Mishriyah. Kairo.

Mansur, H.M Laily. 1994. *Pemikiran Kalam Dalam Islam.* Pustaka Firdaus bekerjasama dengan LKIS. Jakarta. 1994.

al-Mawardy. [t.t.]. *al-Ahkâm as-Sulthâniyyah*. Beirut: Dar al-Fikr.

Momen, Mojaan. [tt.]. *An Introduction to Shi'i Islam; the Historys an doktrins of twelver Shi'am*. London: Yale Universitas Press.

Musawi, A. Syarafuddin. 1991. *Isu-isu Penting Ikhtilaf Sunnah Syî'ah.* Penterj. Mukhlis, dari Al-Fushûl Al-Muhimmah Fî Ta'lîf Al Ummah. 1967. Bandung:Mizan.

Musa, Muhammad Yusuf. 1966. al-Qur'ân wa al-Falsafah. Cairo-Mesir.

Musa, Jalal Muhammad Abd al-Hamid. 1975. *Nasy'ah al-Asy'arî wa Tathawwuruhâ. Dâr al-Kitâb al-Libnâniyah.* Beirut.

Musa, Muh. Yusuf. 1119 H. *Bain ad-Dîn wa al-Falsafah fi ar-Ra'yi Ibn Rusyd wa Falsafah al-'Ashr al-Wâshît.* Mesir. Dâr al-Mâ'arif.

Nasr, Seyyed Hossein. 1995. *Intelektual Islam, Teologi. Filsafat dan Gnosis*. Penterj. Suharsono dan Jamaluddin MZ. CIIS. Yogyakarta.

Nasution, Harun. 1984. *Islam ditinjau Dari Berbagai Aspeknya.* Cet. II. Julid I. Jakarta: UI Press.

________.1986a. Teologi Islam: *Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta. UI Press.

______. 1986b. *Akal dan Wahyu dalam Islam*. Jakarta: UI Press.

______. 1987 a. *Filsafat Agama*. Bulan Bintang. Jakarta.

______. 1987 b. *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*. Universitas Indonesia. Jakarta.

______. 1994. *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Bulan Bintang. Jakarta.

______. 1995 a. *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran*. Mizan. Bandung.

______. 1995 b. *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam*. Bulan Bintang. Jakarta.

an-Nasysyar, Ali Sami'. 1977. *Nasy'ah al-Fikr al-Falsafah fi al-Islâmî.* Jilid I. Kairo: Dar al-Ma'arif.

Nata, Abudin. I*lmu Kalam, Filsafat dan Tasawuf.* Rajawali Press. Jakarta. 1993.

Peters, F.E. 1968. *Aristotle and the Arabs*. New York University

Press. New York.
Poerwadarminta, W. J. S. 1986. *Kamus Besar Bahasa Indonesia.* Jakarta. Balai Pustaka.
Rahman, Fazlur. 1984. *Islam*. Pustaka. Bandung.
ar-Raziq, Mustafa Abd. 1969. *Tahmîd li Târîkh al-Falsafah al-Islâmiyyah.* Kairo. Lajnah al-Ta'lif wa al-Tarjamah.
Sadjali, Munawwir. 1990. *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran.* Cet. I. Jakarta: UI Press.
Semedi, H.E. 198M4. Sebuah Ijtihad. Sapdodadi. Jakarta.
Shabban, Muhammad Ali. 1990. *Teladan Suci Keluarga Nabi.* Penterj. Idrus H. Alkaf dari is'af al-Rahhibin fi Sirah al-Mushtahafa. Bandung. al-Bayan.
Shabri, Musthafa. 1981. *Mauqif al-'Aqlî wa al-'Ilm wa al-'Âlim Min Rabb al-'Âlamîn wa 'Ibâduh al-Mursalîn*. Cet. II. Dâr Ihyâ' at-Turâts al-'Arabî. Beirut.
Sirajuddin, Abbas. 1969. I'tiqad Ahlus Sunnah Wal Jama'ah. Jakarta. Pustaka Tarbiyah
Sou'yb, M. Joesoef. 1982. *Pertumbuhan dan Perkembangan Aliran-aliran Sekte Syi'ah*. Cet. I. Jakarta. Pustaka al-Husna.
Stern, S.M. 1993. *Studies in Early Ismailism*. Leiden. E.J. Brill.
Sulaiman, Fathiyar Hasan. 1986. *Alam Fikiran Al-Gazali Mengenai Pendidikan dan Ilmu*. Diponegoro. Bandung.
Syadzali, Munawir. 1993. *Islam dan Tata Negara.* Jakarta. UI Press.
asy-Syahrastani, Muhammad Ibn Abd Karim.[t.t.]. *al-Milal wa an-Nihal*. Beirut. Dar al-Fikr.
______. [tt.] *al-Milal wa an-Nihal*. Cairo-Mesir.
______. [tt.]. (b). *Nihâyah al-Iqdâm fî 'Ilm al-Kalâm*. London. Oxford University Press.
Syalabi, A. 1993. *Sejarah dan Kebudayaan Islam*. Pustaka Al Husna. Jakarta.
Syirazi, Ayatullah Nasir Makarim. 1990. *Imâmah*. Cet. I. Penterj. Musa al-Kazim dan Syamsuri dari Ma'rifatul Imâmah. Yayasan al-Sajjad.
Syubhi, Mahmud Ahmad. [tt.] *Nazârât al-Imâmah Laday asy-Syî'ah Isnâ Asyariyyah*. Mesir. Dar al-Ma'arif.
Syu'aib, H. M. Jousuf. 1982. Pertumbuhan dan Perkembangan

Aliran-aliran Sekte Syî'ah. Jakarta. Pustaka As-Sunnah.
at-Thabariy, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir. 1966. *Târîkh at-Thabarî, Tarîkh ar-Rusul wa al-Mulûk*. Dâr al-Ma'ârif. Mekkah.
Thabathabâi, 'Allâmah Said Muhammad Husein. [tt.]. Shi'ite Islam. Karachi. Shi Institute of Pakistan.
______. 1989. *Syi'ah, Asal-usul dan Perkembangannya*. Pernterj. Djohan Effendi dari Shi'ite Islam. Jakarta. Grafiti Press.
Watt, W. Mongomery. 1979. *Islamic Philosophy and Theology.* Universitas Press. Edinburg.
______. 1987. *PemikiranTeologi dan Filsafat Islam*. Penterj. Umar Basalim dari Islamic Theology and Philosophy. Jakarta. P3M.
Wajdî, Muhammad Farîd. [t.t]. *Kitâb Dâirat Ma'ârif al-Qarn al-'Isyrûn.* Jilid VIII. Al-Maktabahj al-Ilmiah al-Jadidaj. Beirut Libanon.
Wensik, A.J. 1979. *The Muslim Creed, Its Genesis and Historical Development.* New Delhi. Oriental Books Reprint.
Yusuf, M. Yunan. 1990. *Alam Pikiran Islam, Pemikiran Kalam.* Jakarta. Perkasa
Zahrah, Muhammad Abu. [t.t.] *Târîkh al-Madzâhib al-Islâmiyyah.* Mesir. Dar al-Fikr al-Arabi.
______. 1958. *Ushûl al-Fiqh*. Beirut. Dar al-Fikr.
Zhahir, Ihsan Ilahi. 1984. *Asy-Syî'ah wa at-Tasyayyu' Firâq wa at-Târîkh*. Edisi II. Lahore. Idarah tarjuman As-Sunnah.
______. 1985. *Syî'ah dan Sunnah.* Penterj. Bey. Arifin dari Asy-Syî'ah fî Mîzân. Jakarta.

Indeks

M

T

N
U
١٣٤٤
1926

TENTANG PENULIS

Dr. Jamali Sahrodi adalah Doktor kajian Islam [Islamic studies] lulusan Universitas Islam Negeri Jakarta. Kini, dia mengajar mata kuliah Filsafat Ilmu dan Filsafat Pendidikan di Pascasarjana STAIN Cirebon. Karya-karyanya yang telah dipublikasikan, antara lain, adalah Kontributor "Pesantren dan Tantangan Kontemporer" dalam Marzuki Wahid dkk (ed.), Pesantren Masa Depan, Bandung: Pustaka Hidayah, 1998; Kontroversi Pemikiran Fazlur Rahman: Studi Kritis Pembaharuan Pendidikan Islam, Cirebon: Pustaka Dinamika, 1999; Menggugat Pendidikan Kita (Buletin Militan, 2000); Masyarakat Egaliter dalam Visi Islam (Tabloid Fatsoen, 2000); Pendidikan Sebagai Upaya Pembebasan (Jurnal Lektur, seri X tahun 2000); Membuka Tabir Wacana Hak Asasi Kaum Perempuan (Jurnal Equalita No.1 Vol.I, Tahun 2002); Nizâmiyah dan Ahl al-Sunnah (Jurnal Lektur Seri XIV tahun 2002); Pendidikan Partisipatoris: Arah Baru Menuju Paradigma Pembebasan (Jurnal Lektur seri XVII Tahun 2002); Kebiasan Tatapan tentang Gender: Tanggapan Atas Tulisan Cecep Sumarna (Jurnal Equalita, Tahun 2003); Pendidikan Berbasis Luas (Broad-Based Education) Sebuah Orientasi Pendidikan Pada Kecakapan Hidup (Life Skill) dengan Arah Menuju Penguatan Pendidikan Islam (Jurnal Lektur Tahun 2004); Model Pembinaan Iman-Taqwa: Akhlaq Tinggi Mahasiswa Islam (Jurnal Holistik Tahun 2004); Menuju Kemenangan (Harian Radar

Cirebon, 10-12-2004); Memaknai Hijrah dalam Konteks Memperbaiki Diri (Mitra Dialog, 8 Pebruari 2005); Radikalisme dan Fundamentalisme Beragama (Mitra Dialog, 14 Maret 2005); Tanggapan atas Tanggapan Munib Rowandi Amsal Hadi "Beragama dalam Masyarakat Pluralis" (Mitra Dialog, 1 April 2005); Multistrategi Iblis Menjebak Manusia: Tuhan Memberi Pilihan (Harian Radar Cirebon, 8 April 2005); Islamic Centre dan Tuntutan Pemberdayaan Umat (Mitra Dialog, 27 April 2005); Pendidikan Multikultural (Jurnal Lektur Tahun 2005); Kita Perlu Menerapkan Pendidikan Multikultural (Koran Harian Mitra Dialog, 26 Mei 2005); Membedah Nalar Pendidikan Islam (Yogyakarta: Pustaka Rihlah, 2005); Strategi Pembelajaran: Sebuah Ikhtiar Menuju Perubahan Perilaku dalam Proses Pendidikan (Lektur 2006); Poligami dalam Islam (Equalita 2006).

Tahun 1997-2000 pernah menjabat sebagai Sekretaris Jurusan Syariah STAIN Cirebon; Ketua Program Studi Ahwâl al-Syakhshiyyah Jurusan Syariah STAIN Cirebon 2000-2002; Kepala Pusat Pengkajian Islam dan Sosial [PPIS] STAIN Cirebon 2002-2003; Kepala Pusat Ilmiah dan Penerbitan [PIP] 2003-2004; Kepala Pusat Pengkajian dan Penerbitan Ilmiah [P3I] STAIN Cirebon 2004-2006; Ketua Program Studi Pendidikan Islam Pascasarjana STAIN Cirebon 2006-sekarang.2006-2008 Asisten Direktur I, 2008-2010 Asisten Direktur II, 2010-2019 Direktur Pascasarjana IAIN Syekh Nurjati Cirebon

SEKILAS PENYUNTING

Mahrus eL-Mawa, begitu nama dirinya suka ditulis. Ia putra kedua dari enam bersaudara, hasil buah cinta, kasih sayang abah H. Abdul Wahid Siraj dan mimi Hj. Siti Mahmudah Mura'i. Diluar sebagai pengampu mata kuliah "Pemikiran Islam" di STAIN Cirebon, Ia aktif sebagai Executive Editor (Penyunting pelaksana) Jurnal Holistik di P3M. Sebelum menjadi pengajar di STAIN Cirebon, pernah aktif di beberapa lembaga kajian dan penelitian khusus sosial keagamaan dalam perspektif kemanusiaan dan pemberdayaan masyarakat di Jakarta dan Cirebon.

Sewaktu ngangsuh kaweruh (Menggali pengetahuan), dirinya pernah nongkrongi Tafsir Hadis, Fak. Ushuluddin dan PPs konsentrasi Filsafat Islam di IAIN Sunan Kalijaga Jogjakarta. Di sela-sela itu, ia pernah berpartisipasi menambah koleksi khazanah Islam dan realitas sosial, melalui beberapa tulisannya, artikel ataupun dalam bentuk buku.

Beberapa khazanah dimaksud antara lain bisa dibaca dalam; Nilai-nilai Pluralisme dalam Islam: Bingkai Gagasan Yang Berserak, (Bandung: Nuansa, 2005); 20 Tahun Perjalanan LAKPESDAM: Memberdayakan Warga, (Jakarta: LAKPESDAM, 2005); Sinopsis dan Anotasi Penelitian Kompetitif PTAI 1999-2003, (Jakarta: Ditjen Bagais, 2003) dan Merajut Persaudaraan

Sejati & Cinta Kasih Kemanusiaan melalui Pembongkaran Wacana Antaragama, (Cirebon: Panitia Silaturrahim lintas Iman, 2002). Karya lainnya pernah dimuat melalui jurnal, koran dan majalah, seperti; Suara Muhammadiyah, (Jogjakarta, No. 03 Th. Ke-38), Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis, (Vol. 2, No. 2, Januari 2002), Addin (Kudus, 2005), Lektur (Cirebon, 2002), Fiqh Rakyat, (Cirebon, 2002), Mitra Dialog, Radar Cirebon, Media Pantura, Warkah al-Basyar, Mashalih ar-Ra'iyyah, Wawasan, (Bandung, No. IV/April 2002), Tashwirul Afkar (Jakarta, 2004), Pesantren, (Jakarta, 2003), Swara Rahima, Diaspora, Syir'ah, dst. Untuk korespondensi dengan penyunting by e-mail: los02elmawa@yahoo.com. *)

UINSSC

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SIBER
SYEKH NURJATI CIREBON